



تأسست غرة جمادى الأول ١٤٢٩هـ
صدر العدد الأول سبتمبر ٢٠٠٨م

السنة
الخامسة عشرة
ISSN: 2090 - 0449

يونيو ٢٠٢٢
ذو القعدة ١٤٤٣

Dawriyyat Kān al-Tārīhiyyat

تصدر عن مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر

رقمية الموطن عربية الهوية عالمية الأداء

Kan Historique périodique

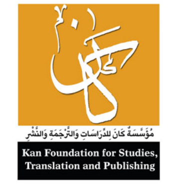
HTTPS://KAN.JOURNALS.EKB.EG


/historicalkan


@kanhistorique







دورية كان التاريخية.- س١٥، ع٥٦ (يونيو ٢٠٢٢/ شعبان ١٤٤٣)

Dawriyyaẗ Kān al-Tārīḫiyyaẗ
Iliktrūniyyaẗ, muḥakkamaẗ , rub' sanawiyyaẗ
Vol. 15, no. 56 [June 2022]
Cairo – Arab Republic of Egypt.
Egyptian Knowledge Bank.
Information on this issue: https://kan.journals.ekb.eg

دورية كان التاريخية

إصدار مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر.- س١، ع١ (سبتمبر ٢٠٠٨).- القاهرة: المؤسسة، ٢٠٠٨ – ٢٠٢٢.

دورية إلكترونية مُحَكَّمة ربع سنوية

متخصصة في البحوث والدراسات التاريخية

ردمد ٠٤٤٩ – ٢٠٩٠

١- تاريخ　　٢- الآثار

٣- التراجم　　٤ - التراث

ديوي ٩٠٥

Historical Kan Periodical
Published by Historical Kan Organization.- Vol.1, no.1 [September 2008].- Cairo: Organization, 2008 – 2022.
Peer-reviewed, open-access journal.
Indexed and abstracted in several international databases.
ISSN: 2090 – 0449 (Online)
Keywords: History, Heritage, Archaeology, Biographies.

أول دورية عربية إلكترونية مُحكّمة ربع سنوية
متخصصة في الدراسات التاريخية
تأسست غرة جمادى الأول 1429هـ
صدر العدد الأول منها في سبتمبر 2008م



ISSN: 2090 – 0449 Online

أعداد الدورية متوفرة للقراءة عبر:



دار ناشري للنشر الإلكتروني
أول دار نشر إلكترونية عربية مجانية تأسست يوليو ٢٠٠٣ – الكويت
www.nashiri.net

أعداد الدورية متوفرة للقراءة عبر:

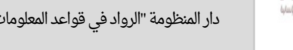


أرشيف الإنترنت الرقمي العالمي
منظمة غير ربحية – سان فرانسيسكو – الولايات المتحدة

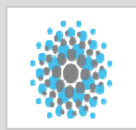
www.archive.org

مقالات الدورية مفهرسة في:



قاعدة معلومات اللغة والأدب والعلوم الإنسانية
دار المنظومة "الرواد في قواعد المعلومات العربية" – السعودية

www.mandumah.com

مقالات الدورية مفهرسة في:



قاعدة بيانات المنهل
أول قاعدة بيانات عربية تأسست ٢٠١٠ – الإمارات
www.almanhal.com

مقالات الدورية مفهرسة في:



قاعدة البيانات العربية الرقمية "معرفة"
شركة عالم المعرفة للمحتوى الرقمي تأسست ٢٠٠٤ - الأردن

www.e-marefa.net

دورية كان التاريخية مدرجة في:



دليل الدوريات العربية المجانية
الدوريات العلمية المُحكّمة الصادرة في الوطن العربي والمتاحة على شبكة الإنترنت مجاناً
www.dfaj.net

موقع دورية كان التاريخية مسجل لدى:



هيئة الإنترنت للأسماء والأرقام المخصصة
الآيكان منظمة غير ربحية تأسست ١٩٩٨ – كاليفورنيا
www.icann.org

معتمدة من مركز مؤشر - برلين:



المؤشر العربي لقياس جودة المجلات العلمية
عن الالتزام بشروط النشر العلمي المعتمدة عالميًا.
https://indexpolls.de

مسجلة ومفهرسة في قواعد البيانات البيليوجرافية العالمية

- Academic Journals Database
- Access to Mideast and Islamic Resources, AMIR
- CORE: Open Access repositories
- Directory of Abstract Indexing for Journals, DAIJ
- Directory of Open Access Scholarly Resources, ROAD
- Directory of Research Journals Indexing, DRJI
- Eurasian Scientific Journal Index
- Google Scholar
- Host Online Research Databases, EBSCO
- Journal Database – Zurich Open Repository and Archive
- JOURNAL FACTOR – forum for promoting research work
- Journal Guide- Research Square
- ROOT INDEXING – Journal abstracting and indexing
- The researchBib Journal database
- Ulrichsweb
- WorldCat

مدرجة في الأدلة الرقمية لمكتبات الجامعات والمراكز البحثية العالمية

- Birmingham Public Library
- Max Planck Institute for the Physics of Complex Systems
- National Cheng Kung University Library
- National Taiwan Normal University Library
- NYPL (New York Public Library)
- OALib - Open Access Library
- OREGON Health & Science University
- San Francisco Public Library
- SAN JOSÉ STATE UNIVERSITY
- Stanford University Libraries & Academic Information Resources
- State Library of New South Wales
- State Library of Queensland (Australia)
- The J. Paul Getty Trust
- The University of Texas at El Paso Library
- Toronto Public Library
- UCDAVIS University Library
- University of California
- University of Michigan
- University of Rochester
- University of South Australia
- Villanova University

دراسات ومقالات الدورية مفهرسة وذات خلاصات

https://kan.journals.ekb.eg

تعتبر الدوريات شريانًا رئيسًا من شرايين المعلومات في المكتبات ومراكز المعلومات وخاصةً المكتبات الأكاديمية التي تولي اهتمامًا خاصًا للدوريات العلمية في مختلف مجالات المعرفة. ولقد ظلت الدوريات المطبوعة هي السائدة في مقتنيات المكتبات الأكاديمية حتى قبيل نهايات القرن العشرين وقبل التحول الجذري في وسائل نقل المعلومات إلى الوسيط الرقمي الذي يزداد يومًا بعد يوم.

تحددت مهام أعضاء الهيئة الاستشارية وفق مذكرة تأسيس دورية كان التاريخية في غرة جمادى الأول ١٤٢٩ هجرية، حيث تتكون الهيئة الاستشارية من خبراء ومتخصصين بهدف التعاون مع طاقم عمل الدورية لخدمة البحث العلمي، وتقديم الدعم الفني من خلال تبادل الآراء والمقترحات. والتواصل مع المؤسسات الأكاديمية العربية والأساتذة والباحثين بما يعزز مكانة الدورية في الأوساط العلمية. وتقديم المشورة والنصح في الموضوعات المطروحة من قبل هيئة التحرير. والتعريف بأهداف الدورية، وتشجيع الباحثين على النشر العلمي الرقمي. وتولي مهمة التوصية فيما يتعلق بتطوير الدورية من حيث الشكل والمضمون.

عملت هيئة التحرير ومنذ اليوم الأول على بناء الأرضية الثقافية الرقمية من أجل المساعدة في استحداث وعي ثقافي تاريخي عند الجيل العربي الشاب، وخصوصًا فيما يتعلق بأهمية التاريخ والتراث وارتباطهما المباشر بالهوية العربية والإنتاج الإبداعي الثقافي المستدام



الإشعار القانوني

دورية كان التاريخية غير مدعومة من أية جهة داخلية أو خارجية أو حزب أو تيار سياسي، إنما هي منبر علمي ثقافي يعتمد على جهود المخلصين من أصحاب الفكر ومحبي الثقافة الذين يؤمنون بأهمية الدراسات التاريخية.

موضوعات الدورية

الدورية متخصصة في المقالات والدراسات العلمية والأكاديمية البحتة التي تخص أساتذة وطلاب الجامعات العربية، وأصحاب الدراسات العليا، والباحثين في الدراسات التاريخية، والمهتمين بالقراءات التاريخية، وتعبر الموضوعات المنشورة في الدورية عن وجهة نظر كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن جهة نظر دورية كان التاريخية أو هيئة التحرير.

حقوق الملكية الفكرية

لا تتحمّل دورية كان التاريخية أيّة مسؤوليّة عن الموضوعات الّتي يتم نشرها في الدورية. ويتحمل الكُتاب بالتالي كامل المسؤولية عن كتاباتهم التي تخالف القوانين أو تنتهك حقوق الملكيّة أو حقوق الآخرين أو أي طرف آخر.

حقوق الطبع والنشر والترجمة

جميع حقوق الطبع والنشر الورقي والرقمي والترجمة محفوظة لدورية كان التاريخية، وبموجب الاعتماد والتسجيل الممنوح للدورية يحق لرئيس التحرير اتخاذ الإجراءات القانونية تجاه أي فرد أو مؤسسة أو موقع على شبكة الإنترنت يعيد استخدام محتويات الدورية بدون اتفاقية قانونية.

رخصة التشارك الإبداعي

دورية كان التاريخية مسجلة تحت التراخيص العامة غير التجارية لدى منظمة التشارك الإبداعي في سان فرنسيسكو استنادًا إلى موقعها الإلكتروني. "كان التاريخية" غير تجارية ولا تفرض رسوم على المراجعة والتحكيم والنشر.

إدارة المعرفة

كَان التَّارِيْخية تعمل بنظام منظمات المعرفة، تدعم قيم التبادل المعرفي، يتعاون فيها الجميع بصفة تطوعية ولغايات غير ربحية، من أجل المحافظة على الهُويّة الثقافية العربية والإسلامية وخصوصًا اللغة العربية كونها الوسيط الرئيس للتواصل وتبادل الأبحاث التاريخية بين البلدان العربية.

علاقات تعاون

ترتبط دورية كان التاريخية بعلاقات تعاون مع عدة مؤسسات عربية ودولية بهدف تعزيز العمل العلمي في المجالات ذات الاختصاص المشترك، وتعظيم الفائدة من البحوث والدراسات التي تنشرها الدورية، وتوسيع حجم المشاركة لتشمل الفائدة كل أنحاء الوطن العربي.



الرجاء مراعاة البيئة قبل الطباعة، لا تطبع صفحات الدورية إلا إذا كنت في حاجة إليها بصورة ورقية.



حاصلة على "**معامل التأثير العالمي**" (UIF) للمجلات العالمية والعلمية.

حاصلة على "**معامل التأثير العربي**" (AIF) للدوريات العلمية العربية المُحَكَّمة.

مسجلة في **دليل أولريخ الدولي للدوريات** (UlrichsWeb) تحت رقم ٦٨٨٨١٤.

مصنفة ضمن تخصص التاريخ الفئة الوسطى (Q3) في **معامل التأثير أرسيف**.

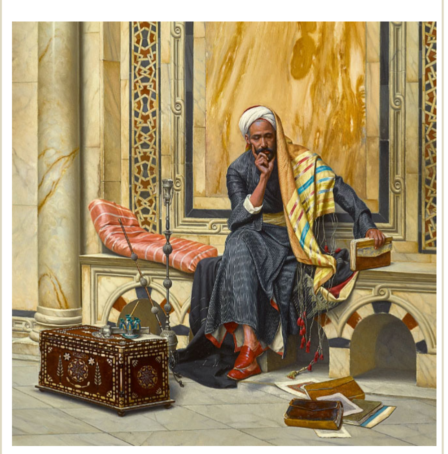
عضو في **الجمعية الدولية للمجلات العلمية** الناشرة باللغة العربية.

رئيس التحرير

أ.م.د. أشرف صالح محمد سيد

أستاذ مشارك تاريخ وتراث العصور الوسطى

كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة ابن رشد



THE SCRIBE, ***The Letter Writer***
LUDWIG DEUTSCH.
1894.

المراسلات

توجه المراسلات والموضوعات المطلوبة للنشر باسم رئيس تحرير دورية كان التاريخية على البريد الإلكتروني:

mr.ashraf.salih@gmail.com

historicalkan
groups/kanhistorique
kanhistorique
kanhistorique.blogspot.com
goodreads.com/kanhistorique
www.kan.nashiri.net








دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية

علمية. عالمية. مُحَكَّمَة. ربع سنوية

أخلاقيات النشر والنزاهة العلمية

يستند بيان أخلاقيات النشر وسوء الممارسة الخاص بدَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية على مدونة قواعد السلوك والمبادئ التوجيهية لأفضل الممارسات التي تهمّ محرري المجلّات العلمية والتي أصدرتها (COPE) لجنة أخلاقيات النشر (Committee on Publication Ethics) وتتخذ هيئة التحرير جميع الإجراءات اللاّزمة ضد أي نوع من الممارسات الخاطئة في مجال النشر، وذلك بحفاظها على مراقبة جميع المراحل والإجراءات المتضمنة في عملية النشر العلمي. وبناءً على هذا يعتبر منع سوء الممارسة في النشر مثل الانتحال أو إعادة الطبع غير المصرّح به، أحد المسؤوليات الملزمة لفريق عمل الدورية، الذي لا يتسامح بدوره مع أي نوع من السلوك الذي لا يلتزم بأخلاقيات النشر، وهو مدرك تمامًا مسؤولياته والتزاماته الأخلاقية.

كـان التَّاريْخيـة هـي أول دورية عربيـة مُحكمـة ربـع سـنوية متخصصة في الدراسات التاريخية تصدر في شكل إلكتروني، تأسست غـرة جمـادى الأول ١٤٢٩ هجريـة، وصدر العدد الأول منها في أيلول ٢٠٠٨. كان التَّاريْخية تعمل بنظام منظمـات المعرفـة، تـدعم قـيم التبـادل المعـرفي، يتعـاون فيهـا الجميع بصفة تطوعية ولغايات غير ربحية، مـن أجـل المحافظة عـلى الهُويّـة الثقافيـة العربيـة والإسـلامية وخصوصًا اللغـة العربيـة كونهـا الوسـيط الـرئيس للتواصل وتبادل الأبحاث التاريخية بين البلدان العربية.

مسؤولية رئيس التحرير

يتكـون فريـق عمـل دَّورِيـةُ كَـان الْتَّارِيْخيـة مـن متخصّصـين معتـرف بهـم في مجـال الدراسـات التاريخيـة والأثريـة والتراثيـة. ويتـولّى رئـيس تحرير الدورية نشر أسماء أعضاء الهيئة الاستشارية وهيئة التحرير وانتماءاتهم ومعلومات الاتصال بهم على موقع الدورية الرسمي عبر شبكة الإنترنت.

قرار النشر

يتحمل رئيس التحرير مسؤولية التصرف النهائي في جميع عمليات التقديم للنشر والمراجعات الرئيسة أو الجزئية أو القبول أو الرفض. ويستند قرار النشر أو عدم النشر إلى تقارير المحكّمين وملاحظاتهم والقيمة العلمية للبحث وأصالته ووضوحه وجدواه وصلته بمجال تخصص الدورية. وقد يحتاج رئيس التحرير إلـى استشـارة المحـرّرين الآخـرين أو المحكّمـين المتخصصـين في اتخـاذ القـرارات حـول البحـوث المقدمة. ويأخذ رئيس التحرير أيضًا بعين الاعتبار المسـوّغات القانونيـة المتعلقـة بالتشـهير وانتهـاك حقوق الطبع والنشر والسرقة الأدبية.

السرية

رئيس التحرير وأعضاء هيئة التحرير ليسوا ملزمين بالكشف عن أي معلومات حول البحث المقدّم لأي شخص آخر غير المؤلف والمحكّمين والمراجعين المحتملين ومستشاري التحرير الآخرين والناشر حسب الاقتضاء. إن عملية المراجعة العلمية سرية للغاية، والدورية ملتزمة التزامًا تامًا بسياسة مراجعة الأقران المزدوجة التعمية.

عملية التحكيم

تتم مراجعة المقالات في البداية من طرف رئيس التحرير. وقد يرفض رئيس التحرير المقال المقدم قبل إخضاعه لعملية مراجعة الأقران، إما لأنه لا يتّصل بنطاق وموضوعات الدورية أو لأنه ذو جودة متدنّية تجعله لا يرتقي للتحكيم على الإطلاق. وينبغي على رئيس التحرير تقييم المقالات بغض النظر عن انتماءات المؤلفين العرقية أو جنسهم أو معتقداتهم الدينية أو جنسيتهم أو مواقفهم الفكرية. وينبغي أن يستند قرار رئيس التحرير بقبول أو رفض المقال المقدم للنشر إلى أهمية العمل وأصالته ووضوحه وصلته بأهداف ومجال تخصص الدورية.

يتم إرسال المقالات التي اعتبرت مؤهلة للمراجعة إلى محكّمين اثنين على الأقل ممّنْ لديهم خبرة في مجال المادة المقدمة. ويجب أن يكون المحكّمون للمقال غير معروفين لبعضهم البعض. كما يطلب منهم أن يقرروا ما إذا كان المقال قابلاً للنشر كما هو، أم أنه قابل للنشر مع تغييرات طفيفة، أو تغييرات جذرية، أو لا يمكن نشره على الإطلاق. وينبغي على رئيس التحرير عدم النظر في إعطاء المؤلفين إمكانية ترشـيح محكّمـين أو طلـبهم ألا يقـوم محكّمـون معينون بمراجعة أوراقهم.

النزاهة الأكاديمية وتضارب المصالح

يجب على رئيس التحرير وأعضاء هيئة التحرير عدم استخدام المواد غير المنشورة التي تم الكشف عنها في الورقة المقدمة لأغراضهم البحثية. ويجب الحفاظ على سرية الأفكار المبتكرة أو البيانات المكتسبة في عمليـة مراجعـة الأقـران بكـل حـزم ويجـب عـدم استخدامها للمصلحة الشخصية. ويجب على رئيس التحرير أن يطلب مـن المحكّمـين الكشـف عـن أي تضارب مصالح عند قبولهم تحكيم عمل ما وعند إرسال تقارير التحكيم. كما يجب على رئيس التحرير أن يطلب من المحكّمين رفض المشاركة في التحكيم إذا كانوا في وضع لا يسمح لهم بالقيام بمراجعة غير متحيزة.

COPE

دَّورية كـان التَّاريْخية هـي دورية علميـة عالميـة مُحَكمـة تعتمـد سياســة المراجعــة المزدوجــة وتصدرها مؤسسة كان للدراسات والترجمــة والنشرـــ. إن الهـــدف الـرئيس مـن الدوريـة هـو دعـم الدراسـات التاريخيـة المتخصصـة وتوفير منصة فكرية للباحثين من كافة أنحاء العالم. تصدر الدورية أربعـة أعـداد في السـنة وتقبـل الأوراق البحثية المكتوبة باللغتين العربيـة والإنجليزيـة. كمـا تنشرـ الدوريـة مقـالات أصلـية وعاليـة الجـــودة في مجـــالات العلـــوم المساعدة ذات العلاقـة، ويشـمل ذلـك كـل العلـوم نظـرًا لطبيعـة التَّـاريْخ كعلـم يتنـاول النشـاط الإنسـاني كافـة. ويشــمل ذلـك مجموعـة واسـعة مـن مواضيـع ومناهج ورؤى متخصصة تستجيب لطيــف كبــير مــن القــراء ذوي التخصصات المتعددة.

مسؤولية المؤلف (الكاتب)

يلتزم المؤلفون بمبادئ ومعايير أخلاقيات البحث والنشر العلمي، وتخضع جميع الأوراق العلمية لكشف السرقة الأدبية، وتُرفض كل ورقة بحثية لا تلتزم بسياسات وقواعد النشر المحددة من قبل دَّوريةُ كَان الْتَّارِيْخية. ويجب على المؤلف عند تقديم البحث تجنب الموضوعات غير الأخلاقية، والعرقية، والمذهبية، والمعلومات المزيفة، مع إدراج تفاصيل المصادر والمراجع ضمن الورقة البحثية.

الأصالة وسلوك التأليف المسؤول

يجب على المؤلفين الابتعاد عن جميع أنواع السلوك غير الأخلاقي مثل الانتحال والافتعال والتزوير. وتجنب السلوك غير الأخلاقي بتقديم البحث نفسه إلى أكثر مـن مجلـة واحدة في الوقت نفسـه. كما يجب على المؤلفين تقديم أعمال أصلية خالصة، ويجب ذكر مساهمة الآخرين فيها بشكل صحيح، مع الاستشهاد بالأبحاث التي كان لها أثر في تحديد طبيعة البحث المقدم. وإذا اكتشـف المؤلـف خطأً فادحًا في عمله المنشـور يجب عليه إبلاغ رئيس التحرير أو الناشر بحذف الخطأ أو تصويبه.

حقوق النشر

يحـتفظ المؤلفـون بحقـوق الطبـع والنشـر لعملهـم، وبمجرد قبول الورقة للنشر فإن حقوق الطبع والنشر والترجمـة لورقتـه العلميـة تنقـل إلـى دَّوريـةُ كَـان الْتَّارِيْخية، وتُوزع بموجب ترخيص (CC BY-NC 4.0) والـذي يسـمح بالاسـتخدام غيـر المقيـد والتوزيـع والاستنساخ في أي وسيط بشرط ذكر كل ورقة علمية وتوثيقها توثيقًا صحيحًا وعزوها إلى مصدرها.

تضارب المصالح

إذا كان هناك أي تضارب مصالح محتمل أثناء أو بعد عملية مراجعة الأقران يجب على المؤلفين الإفصاح عنه لرئيس التحرير أو الناشر على الفور. ومن أجل تأمين عدم تضارب المصالح يتم اختيار مراجع ليس له علاقة أو مصلحة مع المؤلف، أو أحد المؤلفين، أو المؤسسات الجامعية أو الهيئة العلمية التي ينتمي إليهـا المؤلـف، وفي كـل الأحـوال تُعتمـد المراجعـة المزدوجة للأبحاث المقدمة للنشر.

مسؤولية المحكم (المراجع)

تتبنـى دَّوريةُ كَان الْتَّارِيْخية أسلوب مراجعة الأقران المزدوجة التعمية. ويساعد المحكّمون رئيس التحرير على اتخاذ القرارات التحريرية، كما يمكن أن يساعدوا المؤلـف علـى تحسـين الورقـة البحثيـة مـن خـلال تقاريرهم العلمية.

سلوك التحكيم المسؤول

لا يفترض أن يقوم المحكّمون بفحص البحوث التي تقـع خـارج مجـال تخصـص دَّوريـةُ كَـان الْتَّارِيْخيـة. ويجـب علـى أي محكّـم خـارجي غيـر مؤهـل أو غيـر مسـتعد لمراجعـة البحـث المقـدم أن يعلـم رئيـس التحرير وينسحب من عملية التحكيم. وعلى المُحكم المبادرة والسـرعة في القيام بتقييم البحث الموجه إليــه فـي الآجـال المحــددة، ويجــب ألا يســتخدم المحكّمون أي معلومات أو بيانات تم الحصول عليها من البحث التي تم تحكيمه لمصلحتهم الشخصية. ويجـب ألا يقبـل المحكّمـون بتحكيـم البحـوث التـي يكـون لهـم فيهـا تضـارب مصـالح نتيجـة لعلاقـات تنافسية أو تعاونية أو غيرها مع المؤلف (المؤلفين). كما يجب على المحكّمين أن يعلموا رئيس التحرير بـأي تشـابه أو تـداخل كبيـر بـين البحـث الـذي تـم تحكيمه وأي أعمال أخرى منشورة يعرفونها.

السرية والموضوعية

يجب على جميع المحكّمين الذين يقومون بمراجعة الأوراق العلمية أن يفهموا ويتقيدوا بمعايير السريّة، ومعاملة البحوث التي تم استلامها للتحكيم كوثائق سرية. ويجب عليهم عدم الكشف عنها أو مناقشتها مـع الآخـرين باسـتثناء مـا يـأذن بـه رئيـس التحرير. وينبغي على المحكّمين إجراء عملية التحكيم بشكل موضــوعي ويجــب ألا يوجّهــوا أي نقــد شخصــي للمؤلف. ويجب على المحكّمين التعبير عن وجهات نظـرهم بنزاهـة ووضـوح مـع ذكـر الأدلـة والحجـج الداعمة.

شرح العملية التحكيمية

- هيئة التحرير تدير عملية التحكيم السري للمقالات والدراسات المقدمة لتحديد صلاحيتها للنشر، ويلتزم الباحث بالأخذ بملاحظات المحكمين.
- يتم تقييم وفحص جميع الأوراق المقدمة للنشر مبدئيًا من قبل المحرر للتأكد من ملاءمتها للمجلة.
- يتم إرسال المقالات والدراسات التي تعتبر مناسبة عادةً إلى ما لا يقل عن اثنين من الخبراء المستقلين المراجعين لتقييم الجودة العلمية للورقة.
- مدة التحكيم ثلاثة أسابيع ويبلغ المحكم بذلك، وبعدها يجب أن يرد المحكم أما (قبولاً) وهو قبول البحث للنشر، أو (قبولاً بشرط التعديل)، وهو قبول البحث للنشر بشروط إجراء بعض التعديلات عليه، أو (رفضاً) وهو التوصية بالاعتذار عن نشر البحث.
- المحرر مسؤول عن القرار النهائي بشأن قبول المقالات أو رفضها.
- لا يشارك المحررون في القرارات المتعلقة بالأوراق التي كتبوها بأنفسهم أو التي كتبها الزملاء. ويخضع أي إرسال من هذا القبيل لجميع الإجراءات المعتادة للمجلة، مع التعامل مع التحكيم (مراجعة الأقران) بشكل مستقل عن المحرر المعني ومجموعات البحث الخاصة بهم.

التسليم

- ترسل الأوراق العلمية مع مرفقاتها بالبريد الإلكتروني إلى الدورية.
- يقدم المؤلف نسخة من البحث مكتوبة على برنامج Microsoft Word.
- يرفق الباحث سيرته العلمية وبيانات التواصل معه.
- يتلقى المؤلف إشعارًا بالاستلام من مديرة التحرير.

الفحص الأولي

- تقوم هيئة التحرير بفحص الورقة العلمية للنظر إذا ما كانت مطابقة لقواعد النشر الشكلية المعلن عنها ومؤهلة للتحكيم العلمي.
- يعتمد في الفحص الأولي على ملاءمة الموضوع للدورية، ونوع المادة العلمية (مقال/ دراسة/ ترجمة/ تقرير/ عرض كتاب/ عرض أطروحة)، وسلامة اللغة، ودقة التوثيق والإسناد بناءً على نظام التوثيق المعتمد في الدورية، بالإضافة إلى عدم خرق أخلاقيات النشر العلمي.
- يجري إبلاغ المؤلف باستلام الورقة البحثية وبنتيجة الفحص الأولي.
- في هذه المرحلة إذا وجدت هيئة التحرير أن الورقة البحثية بحاجة إلى تحسينات ما قبل التحكيم، فتقدم للمؤلف إرشادات أو توصيات ترشده إلى سبل التحسين مما يساعد على تأهيل الورقة البحثية لمرحلة التحكيم.

التحكيم

- تخضع كل دراسة للمراجعة المزدوجة من أعضاء لجنة المراجعة والتحكيم العلمي.
- يُبلغ المؤلف بتقرير من هيئة التحرير يبين قرار المراجعة العلمية، وخلاصة الملاحظات والتعديلات المطلوبة إن وجدت، ويرفق معه تقارير المراجعين أو خلاصات عنها.
- تبقى أسماء المراجعين مغفلة في التقرير الذي يُرسل إلى المؤلف.

إجراء التعديلات

- يقوم المؤلف بإجراء التعديلات اللازمة على الدراسة استنادًا إلى نتائج التحكيم.
- يعيد المؤلف إرسال المقال/ الدراسة إلى الدورية بعد استيفاء طلبات المراجعون.

القبول والرفض

- تحتفظ الدورية بحق القبول والرفض استنادًا إلى التزام المؤلف بقواعد النشر وبتوجيهات هيئة التحرير.
- يرسل إلى المؤلف خطاب قبول النشر، ويأخذ المقال دوره في جدول النشر حسب أسبقية الوصول، وترسل نسخة من الدورية إلى البريد الإلكتروني للمؤلف فور النشر.

دَّورية كان التَّاريْخية مفهرسة وتم اعتماد محتوياتها ضمن عدد وافر من قواعد البيانات العلمية العربية والعالمية التي تتيح مجال الاستفادة منها والرجوع إليها باستمرار. وهي ضمن المجلات العلمية المعتمدة من اتحاد الجامعات العربية منذ نوفمبر ٢٠١٩. وحاصلة على معامل التأثير العالمي منذ (٢٠١٥) ومعامل التأثير العربي منذ (٢٠١٦)، ومعتمدة من المؤشر العربي لقياس جودة المجلات العلمية (٢٠١٨)، ومسجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم (٦٨٨٨١٤). وحاصلة على الجائزة العربية للتميز العلمي والتكنولوجي (٢٠١٩).

أعضاء هيئة التحكيم

تتميز دَّوريةُ كَان التَّاريْخية بهيئة تحكيم متخصصة ذات كفاءة من أساتذة الجامعات العربية والخبراء ممَنْ عُرِفوا بطول الباع في مجال الدورية والمجالات ذات العلاقة، وممَنْ أصدروا كتبًا أو أبحاثًا علميَّةً متميزة في تخصُّص الدورية. وتعتمد هيئة التحكيم مبدأ الحياد والموضوعية في تحكيم المواد العلمية المرشحة للنشر مع الحرص على خلو الأعمال من التطرف الفكري أو مساسها بمبادئ الأشخاص أو الأنظمة.

- تاريخ الحروب الصليبية.
- تاريخ العصور الوسطى.
- تاريخ الأمراض والأوبئة.
- تاريخ الأدب العربي.
- تاريخ العالم القديم.
- التراجم والأنساب.
- التاريخ المقارن.
- التاريخ الحديث والمعاصر.
- تاريخ الأديان والتصوف.
- تاريخ الكتب والمكتبات.
- منهج البحث التاريخي.
- المستكشفون والرحالة.
- العمارة والعمران والمدن.
- الأساطير والفولكلور والمعتقدات الشعبية.
- التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية.
- الآثار والتراث المادي والشفهي.

المُقيمّون والمُحكّمون

" حسب الترتيب الأبجدي

يتم تحديث القائمة حسب مساهمات الأساتذة للمرة الأولى في نشر أبحاثهم على صفحات الدورية، وبعد الاطلاع على السيرة العلمية، ومراعاة الخبرات الأكاديمية والإنتاج الفكري والإشراف على الأطاريح الجامعية ومدى الاستعداد للانضمام إلى فريق عمل الدورية بصفة تطوعية.



دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية

علمية. عالمية. مُحَكَّمَة. ربع سنوية

السياسات والقواعد والإجراءات

ترحب دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية بنشر البحوث الجيدة والجديدة المبتكرة في أي من حقول الدراسات التاريخية، أو العلوم المساعدة ذات العلاقة، ويشمل ذلك كل العلوم نظرًا لطبيعة الْتَّارِيْخ كعلم يتناول النشاط الإنساني كافة. مع مراعاة عدم تعارض الأعمال العلمية المقدمة للنشر مع العقائد السماوية، وألا تتخذ أية صفة سياسية، وألا تتعارض مع الأعراف والأخلاق الحميدة، وأن تتسم بالجدّة والأصالة والموضوعية، وتكتب بلغة عربية سليمة، وأسلوب واضح.

سياسات النشر

تسعى دَّورِيةُ كَان الْتَّارِيْخية إلى استيعاب روافد كل الأفكار والثقافات ذات البعد التاريخي، ويسعدها أن تستقبل مساهمات أصحاب القلم من الأساتذة الأكاديميين والباحثين والكُتَّاب المثقفين الأفاضل، ضمن أقسام الدورية: البحوث والدراسات، عروض الكتب، عروض الأطاريح الجامعية، تقارير اللقاءات العلمية.

هيئة التحرير:

- تُعطى الأولوية في النشر للبحوث والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية للورود إلى هيئة تحرير الدورية، وذلك بعد إجازتها من هيئة التحكيم، ووفقًا للاعتبارات العلمية والفنية التي تراها هيئة التحرير.
- تقوم هيئة التحرير بالقراءة الأولية للبحوث العلمية المقدمة للنشر بالدورية للتأكد من توافر مقومات البحث العلمي، وتخضع البحوث والدراسات والمقالات بعد ذلك للتحكيم العلمي والمراجعة اللغوية.
- يكتفي بالإجازة من قبل اثنين من أعضاء هيئة التحرير لنشر مراجعات الكتب، والأطاريح الجامعية، وتقارير اللقاءات العلمية.
- يحق لهيئة التحرير إجراء التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر لتكن وفق المعيار (IEEE) تنسيق النص في عمودين، مع مراعاة توافق حجم ونوع الخط مع نسخة المقال المعياري.
- تقوم هيئة التحرير باختيار ما تراه مناسبًا للنشر من الجرائد والمجلات المطبوعة والإلكترونية مع عدم الإخلال بحقوق الدوريات والمواقع وذكر مصدر المادة المنشورة.

هيئة التحكيم:

- يعتمد قرار قبول البحوث المقدمة للنشر على توصية هيئة التحرير والمحكمين؛ حيث يتم تحكيم البحوث تحكيمًا سريًا بإرسال العمل العلمي إلى المحكمين بدون ذكر اسم الباحث أو ما يدل على شخصيته، ويرفق مع العمل العلمي المراد تحكيمه استمارة تقويم تضم قائمة بالمعايير التي على ضوئها يتم تقويم العمل العلمي.
- يستند المحكمون في قراراتهم في تحكيم البحث إلى مدى ارتباط البحث بحقل المعرفة، والقيمة العلمية لنتائجه، ومدى أصالة أفكار البحث وموضوعه، ودقة الأدبيات المرتبطة بموضوع البحث وشمولها، بالإضافة إلى سلامة المنهاج العلمي المستخدم في الدراسة، ومدى ملاءمة البيانات والنتائج النهائية لفرضيات البحث، وسلامة تنظيم أسلوب العرض من حيث صياغة الأفكار، ولغة البحث، وجودة الجداول والأشكال والصور ووضوحها.
- البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات جذرية عليها تعاد إلى أصحابها لإجرائها في موعد أقصاه أسبوعين من تاريخ إرسال التعديلات المقترحة إلى المؤلف، أما إذا كانت التعديلات طفيفة فتقوم هيئة التحرير بإجرائها.
- تبذل هيئة التحرير الجهد اللازم لإتمام عملية التحكيم، من متابعة إجراءات التعديل، والتحقق من استيفاء التصويبات والتعديلات المطلوبة، حتى التوصل إلى قرار بشأن كل بحث مقدم قبل النشر، بحيث يتم اختصار الوقت اللازم لذلك إلى أدنى حد ممكن.
- في حالة عدم مناسبة البحث للنشر، تقوم الدورية بإخطار الباحث بذلك. أما بالنسبة للبحوث المقبولة والتي اجتاز ت التحكيم وفق الضوابط العلمية المتعارف عليها، واستوفت قواعد وشروط النشر بالدورية، فيُمنح كل باحث إفادة بقبول بحثه للنشر.
- تقوم الدورية بالتدقيق اللغوي للأبحاث المقبولة للنشر، وتقوم هيئة التحرير بعد ذلك بمهمة تنسيق البحث ليخرج في الشكل النهائي المتعارف عليه لإصدارات الدورية.

قَوَاعِدُ النَّشْرِ

إرشادات المؤلفين [الاشتراطات الشكلية والمنهجية]

ينبغي ألاّ يزيد حجم البحث على ثلاثين (٣٠) صفحة، مع الالتزام بالقواعد المتعارف عليها عالميًا بشكل البحوث، بحيث يكون المحتوى حسب التسلسل: ملخص، مقدمة، موضوع البحث، خاتمة، ملاحق: (الأشكال/ الجداول)، الهوامش، المراجع.

البحوث والدراسات العلمية

تقبل الأعمال العلمية المكتوبة باللغتين العربية والإنجليزية التي لم يسبق نشرها أو تقديمها للنشر في مجلة إلكترونية أو مطبوعة أخرى.

تقبل البحوث والدراسات المنشورة من قبل في صورة ورقية، ولا تقبل الأعمال التي سبق نشرها في صورة رقمية: مدونات/ منتديات/ مواقع/ مجلات إلكترونية، ويستثنى من ذلك المواضيع القيمة حسب تقييم رئيس التحرير.

يجب أن يتسم البحث العلمي بالجَوْدة والأصالة في موضوعه ومنهجه وعرضه، متوافقًا مع عنوانه.

التزام الكاتب بالأمانة العلمية في نقل المعلومات واقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها، وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها.

اعتماد الأصول العلمية في إعداد وكتابة البحث من توثيق وهوامش ومصادر ومراجع، مع الالتزام بعلامات الترقيم المتنوعة.

- **عنوان البحث:**

يجب ألا يتجاوز عنوان البحث عشرين (٢٠) كلمة، وأن يتناسب مع مضمون البحث، ويدل عليه، أو يتضمن الاستنتاج الرئيس.

- **نبذة عن المؤلف (المؤلفين):**

يقدم مع البحث نبذة عن كل مؤلف في حدود (٥٠) كلمة تبين آخر درجة علمية حصل عليها، واسم الجامعة (القسم/ الكلية) التي حصل منها على الدرجة العلمية والسنة. والوظيفية الحالية، والمؤسسة أو الجهة أو الجامعة التي يعمل لديها، والمجالات الرئيسة لاهتماماته البحثية. مع توضيح عنوان المراسلة (العنوان البريدي)، وأرقام (التليفون- الموبايل/ الجوال- الفاكس).

- **صورة شخصية:**

ترسل صورة واضحة لشخص الكاتب لنشرها مع البحث، كما تستخدم بغرض إنشاء صفحة للكاتب في موقع الدورية على شبكة الإنترنت.

- **ملخص البحث:**

يجب تقديم ملخص للبحوث والدراسات باللغة العربية في حدود (٢٥٠ - ٣٠٠) كلمة.

البحوث والدراسات باللغة الإنجليزية، يرفق معها ملخص باللغة العربية في حدود (١٥٠ - ٢٠٠) كلمة.

- **الكلمات المفتاحية:**

الكلمات التي تستخدم للفهرسة لا تتجاوز عشرة كلمات، يختارها الباحث بما يتواكب مع مضمون البحث، وفي حالة عدم ذكرها، تقوم هيئة التحرير باختيارها عند فهرسة المقال وإدراجه في قواعد البيانات بغرض ظهور البحث أثناء عملية البحث والاسترجاع على شبكة الإنترنت.

- **مجال البحث:**

الإشارة إلى مجال تخصص البحث المرسل "العام والدقيق".

- **المقدمة:**

تتضمن المقدمة بوضوح دواعي إجراء البحث (الهدف)، وتساؤلات وفرضيات البحث، مع ذكر الدراسات السابقة ذات العلاقة، وحدود البحث الزمانية والمكانية.

- **موضوع البحث:**

يراعي أن تتم كتابة البحث بلغة عربية سلمية واضحة مركزة وبأسلوب علمي حيادي. وينبغي أن تكون الطرق البحثية والمنهجية المستخدمة واضحة، وملائمة لتحقيق الهدف، وتتوفر فيها الدقة العلمية. مع مراعاة المناقشة والتحليل الموضوعي الهادف في ضوء المعلومات المتوفرة بعيدًا عن الحشو (تكرار السرد).

- **الجداول والأشكال:**

ينبغي ترقيم كل جدول (شكل) مع ذكر عنوان يدل على فحواه، والإشارة إليه في متن البحث على أن يدرج في الملاحق. ويمكن وضع الجداول والأشكال في متن البحث إذا دعت الضرورة إلى ذلك.

- **الصور التوضيحية:**

في حالة وجود صور تدعم البحث، يجب إرسال الصور على البريد الإلكتروني في <ملف منفصل> على هيئة (JPEG)، حيث أن وضع الصور في ملف الكتابة (Word) يقلل من درجة وضوحها (Resolution)

- **خاتمة (خلاصة):**

تحتوي على عرض موضوعي للنتائج والتوصيات الناتجة عن محتوى البحث، على أن تكون موجزة بشكل واضح، ولا تأتي مكررة لما سبق أن تناوله الباحث في أجزاء سابقة من موضوع البحث.

- **الهوامش:**

يجب إدراج الهوامش في شكل أرقام متسلسلة في نهاية البحث، مع مراعاة أن يذكر اسم المصدر أو المرجع كاملاً عند الإشارة إليه لأول مرة، فإذا تكرر يستخدم الاسم المختصر، وعلى ذلك فسوف يتم فقط إدراج المستخدم فعلاً من المصادر والمراجع في الهوامش. يمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق الحواشي (الهوامش) بشرط التوحيد في مجمل الدراسة، وبإمكان الباحث استخدام نمط American Psychological Association " APA" الشائع في توثيق الأبحاث العلمية والتطبيقية، حيث يُشار إلى المرجع في المتن بعد فقرة الاقتباس مباشرةً وفق الترتيب التالي: (اسم عائلة المؤلف، سنة النشر، رقم الصفحة)، على أن تدون الإحالات المرجعية كاملة في نهاية البحث.

- **المراجع:**

يجب أن تكون ذات علاقة فعلية بموضوع البحث، وتوضع في نهاية البحث، وتتضمن قائمة المراجع الأعمال التي تم الإشارة إليها فقط في الهوامش، أي يجب ألا تحتوي قائمة المراجع على أي مرجع لم تتم الإشارة إليه ضمن البحث. وترتب المراجع طبقًا للترتيب الهجائي، وتصنف في قائمة واحدة في نهاية البحث مهما كان نوعها: كتب، دوريات، مجلات، وثائق رسمية... إلخ، ويمكن للباحث إتباع أي أسلوب في توثيق المراجع والمصادر بشرط التوحيد في مجمل الدراسة.

قَوَاعِدُ النَّشَرِ

حقوق المؤلف

- المؤلف مسئول مسئولية كاملة عما يقدمه للنشر بالدورية، وعن توافر الأمانة العلمية به، سواء لموضوعه أو لمحتواه ولكل ما يرد بنصه وفى الإشارة إلى المراجع ومصادر المعلومات.
- جميع الآراء والأفكار والمعلومات الواردة بالبحث تعبر عن رأى كاتبها وعلى مسئوليته هو وحده ولا تعبر عن رأى أحد غيره، وليس للدورية أو هيئة التحرير أية مسئولية في ذلك.
- ترسل الدورية لكل صاحب بحث أُجيز للنشر، نسخة من العدد المنشور به البحث، ومستلة من البحث على البريد الإلكتروني.
- يحق للكاتب إعادة نشر البحث بصورة ورقية، أو إلكترونية بعد نشره في الدورية دون الرجوع لهيئة التحرير، ويحق للدورية إعادة نشر المقالات والبحوث بصورة ورقية لغايات غير ربحية دون الرجوع للكاتب.
- يحق للدورية إعادة نشر البحث المقبول منفصلاً أو ضمن مجموعة من المساهمات العلمية الأخرى بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى أية لغة أخرى، وذلك بصورة إلكترونية أو ورقية لغايات غير ربحية.
- لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما ينشر فيها إسهامًا معنويًا من الكاتب في إثراء المحتوى الرقمي العربي.

قواعد عامة

تُرسل كافة الأعمال المطلوبة للنشر بصيغة برنامج مايكروسوفت وورد Word ولا يلتفت إلى أي صيغ أخرى.

المساهمون للمرة الأولى من أعضاء هيئة التدريس بالجامعات يرسلون أعمالهم مصحوبة بسيرهم الذاتية العلمية "أحدث نموذج" مع صورة شخصية واضحة (High Resolution).

ترتب الأبحاث عند نشرها في الدورية وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث أو قيمة البحث.

عروض الكتب

- تنشر الدورية المراجعات التقييمية للكتب "العربية والأجنبية" حديثة النشر. أما مراجعات الكتب القديمة فتكون حسب قيمة الكتاب وأهميته.
- يجب أن يعالج الكتاب إحدى القضايا أو المجالات التاريخية المتعددة، ويشتمل على إضافة علمية جديدة.
- يعرض الكاتب ملخصًا وافيًا لمحتويات الكتاب، مع بيان أهم أوجه التميز وأوجه القصور، وإبراز بيانات الكتاب كاملة في أول العرض: (اسم المؤلف/ المحقق/ المترجم، الطبعة، الناشر، مكان النشر، سنة النشر، السلسلة، عدد الصفحات).
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٢) صفحة.

عروض الأطاريح الجامعية

- تنشر الدورية عروض الأطاريح الجامعية (رسائل الدكتوراه والماجستير) التي تم إجازتها بالفعل، ويُراعى في الأطاريح (الرسائل) موضوع العرض أن تكون حديثة، وتمثل إضافة علمية جديدة في أحد حقول الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة.
- إبراز بيانات الأطروحة كاملة في أول العرض (اسم الباحث، اسم المشرف، الكلية، الجامعة، الدولة، سنة الإجازة).
- أن يشتمل العرض على مقدمة لبيان أهمية موضوع البحث، مع ملخص لمشكلة (موضوع) البحث وكيفية تحديدها.
- ملخص لمنهج البحث وفروضه وعينته وأدواته، وخاتمة لأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.
- ألا تزيد عدد صفحات العرض عن (١٥) صفحة.

تقارير اللقاءات العلمية

- ترحب الدورية بنشر التقارير العلمية عن الندوات، والمؤتمرات، والحلقات النقاشية (سيمنار) الحديثة الانعقاد في دول الوطن العربي، والتي تتصل موضوعاتها بالدراسات التاريخية، بالإضافة إلى التقارير عن المدن والمواقع الأثرية، والمشروعات التراثية.
- يشترط أن يغطي التقرير فعاليات اللقاء (ندوة / مؤتمر/ ورشة عمل/ سيمنار) مركزًا على الأبحاث العلمية، وأوراق العمل المقدمة، ونتائجها، وأهم التوصيات التي يتوصل إليها اللقاء.
- ألا تزيد عدد صفحات التقرير عن (١٠) صفحات.

الإصدارات والتوزيع

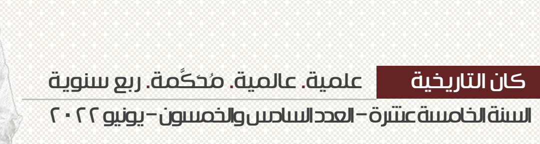
- تصدر دَّوريةُ كَان التَّاريْخية أربع مرات في السنة: (مارس– يونيو – سبتمبر – ديسمبر).
- الدورية متاحة للقراءة والتحميل عبر موقعها الإلكتروني على شبكة الإنترنت.
- ترسَل الأعداد الجديدة إلى كُتَّاب الدورية على بريدهم الإلكتروني الخاص.
- يتم الإعلان عن صدور الدورية عبر المواقع المتخصصة، والمجموعات البريدية، وشبكات التواصل الاجتماعي.

المراسلات

- تُرسَل الاستفسارات والاقتراحات إلى صفحة الدورية
  https://www.facebook.com/historicalkan
- تُرسَل الأعمال المطلوبة للنشر إلى رئيس التحرير:
  mr.ashraf.salih@gmail.com

مُحْتَوَيَاتُ الْعَدَدِ

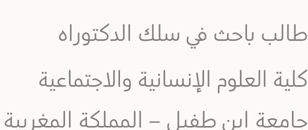
كُتَّابُ الْعَدَدِ



ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

عبادة الإله سرابيس في شمال أفريقيا القديم
من خلال النقائش اللاتينية والإغريقية





فهيم النوحي
طالب باحث في سلك الدكتوراه
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
جامعة ابن طفيل – المملكة المغربية

مُلَخّص

يروم هذا المقال تقديم تعريف لعبادة الإله المصري سرابيس الذي انتشرت عبادته في شمال إفريقيا القديم منذ القرن الأول الميلادي على يد الرومان، حيث سنحاول إبراز أهم جوانب هذا الإله رغم قلة الدراسات المكتوبة باللغة العربية التي تهتم بهذا المعبود، إن لم نقل انعدامها، خصوصًا وأن المعبودات المصرية لم تحظ بالاهتمام المنشود من قبل الباحثين المحليين الذين ركزوا على الآلهة الرومانية والمحلية بشكل كبير، في حين انصب اهتمام الأجانب على المعبودات المصرية بشكل كبير مما جعل اعتمادنا على الدراسات الحديثة الأجنبية، سواء المكتوبة باللغة الفرنسية أو الإنجليزية كبيرا جدا. ويهدف هذا المقال على الخصوص إلى إبراز آليات عبادة هذا الإله والكيفية التي تم بها تبجيله، انطلاقًا من المخلفات الأثرية التي تركها اتباعه وكهنته، وبالاعتماد أساسًا على النقائش اللاتينية والإغريقية والتي تركها أتباعه باعتبارها مصدرًا مرجعيًا مهما لشهود عيان كانوا ممن مارس طقوس العبادة وعاشرها. كما اعتمدنا على المصادر الأدبية التي نقلت لنا معطيات مهمة عن عبادة هذا الإله حيث سمحت لنا المقارنة بينهما بمعرفة أوجه الاختلاف والتشابه بين ما كتبه الكتاب والمؤرخون عن هذا الإله وبين ما ورد في النقائش التي تركها لنا أتباعه من العامة ومن الكهنة. سنقوم في هذه المقالة بدراسة الإله سرابيس من خلال التسميات والقدرات التي وصف بها، وكذا من خلال التوافقات الدينية التي أدخله فيها أتباعه مع الآلهة الأخرى سواء الرومانية أو المحلية، كما سنبحث في العلاقة التي جمعته مع الأباطرة والحكام، كما سنرى أن كان قد عبد فعلا كإله جمع بين قدرات إله سماوي وإله جهنمي-سفلي.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	١٨	أبريل	٢٠٢٢
تاريخ قبـول النشـر:	٢٢	مايو	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

الإله سرابيس؛ النقائش اللاتينية؛ النقائش الإغريقية؛ شمال أفريقيا القديم؛ الفترة الرومانية

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.284943



الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

فهيم النوحي، "عبادة الإله سرابيس في شمال أفريقيا القديم من خلال النقائش اللاتينية والإغريقية".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ١٤ – ٢٧.

Corresponding author: ennouhifahim@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَة

ظهرت في شمال أفريقيا القديم العديد من المعبودات التي انتشرت بشكل كبير بين سكان المنطقة، منها ما هو من أصل محلي، ومنها ما اسْتُقْدِمَ من الخارج. ومن أهم الآلهة التي جلبت إلى هذا المجال الافريقي، إضافة الى الآلهة الفينيقية، نجد الآلهة المصرية التي انتشرت بشكل كبير، وعلى رأسها الإله "سرابيس" الذي رافق الربة إيزيس كقرين خارج مصر بدل الإله أوزريس.

لقد لعب الغموض الذي لف هذا الإله دورا مهما في تهميشه من قبل الباحثين العرب الذين لم يولوه حقه في البحث، وهذا ما دفع بنا الى دراسته أملا في أن نتمكن من سد الفجوات وتوضيح العديد من المعطيات التي تهم عبادته. أحد أهم الأمور التي تجعله إلاها مميزا هو طريقة خلقه، إذ يتميز تاريخه بأنه مختلف عن المعبودات المصرية الأخرى كإيزيس (Isis) وأوزريس (Osiris) وحورس (Horus) أو حتى أنوبيس (Anubis)التي لها أصل فرعوني، في حين يمثل الإله الجديد حالة معقدة بعض الشيء في إطار أنه ليس خلقًا حقيقيًا من العدم ولا إعادة تشكيل بسيطة لكيان أقدم. فهل اِعْتُبِرَ سرابيس إلهاً للإغريق المصريين ذو نشأة محلية أم أنه استيعاب اغريقي للإله أوزريس زوج إيزيس ووالد هربوقراط[١] ؟

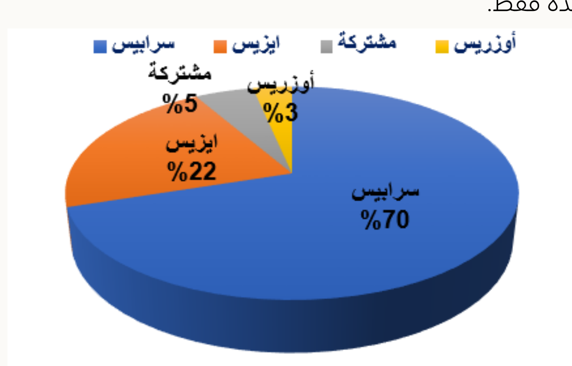
تشير الشواهد الأثرية العديدة (المعابد والتماثيل والنقود والنقائش والقناديل ...) التي خلفتها عبادة هذا الإله إلى أنه كان حاضرا في مختلف مناطق البحر الأبيض المتوسط، وخصوصا خلال فترة السيطرة الرومانية، حيث كان انتشاره واسعا وصل إلى جل الأقاليم التي سيطرت عليها روما بما في ذلك شمال أفريقيا القديم. فكيف وصلت عبادة الإله سرابيس إلى هذا المجال الجغرافي؟ وما مدى توغل هذه العبادة بين السكان الليبيين؟ كيف قدمه أتباعه للعالم؟ وهل حظيت عبادته بدعم من الأباطرة وحكام الأقاليم؟ وأخيرًا، كيف كانت علاقته مع الإلهة الأخرى المنتشرة في هذه المنطقة؟

أولاً: سرابيس، التوزيع الجغرافي والإحصائيات

ظهرت عبادة الإله سرابيس في شمال أفريقيا القديم بداية في إقليم الطرابلسية. ففي مدينة صبراتة، تم العثور على نقود تحمل في إحدى الواجهتين كتابة باللغة البونية مع صورة لسرابيس بلحيته وقبعته، وفي الجهة المقابلة رسماً لأعمدة معبد يعتقد أنه كان المعبد المخصص له، ويعود سكها إلى منتصف القرن الأول قبل الميلاد أي ما بين ٦٠ و٥٠ ق م[٢]

(اللوحة I، الرقم ١). أما في مدينة لبتيس ماغنا، فعادت أولى النقائش التي تتحدث عن الإله سرابيس مع الربة إيزيس إلى القرن الأول قبل الميلادي[٣]. فهل من الممكن أن تكون عبادة الإله سرابيس قد دخلت إلى أفريقيا من مصر مباشرة عبر إقليم القورينائية؟

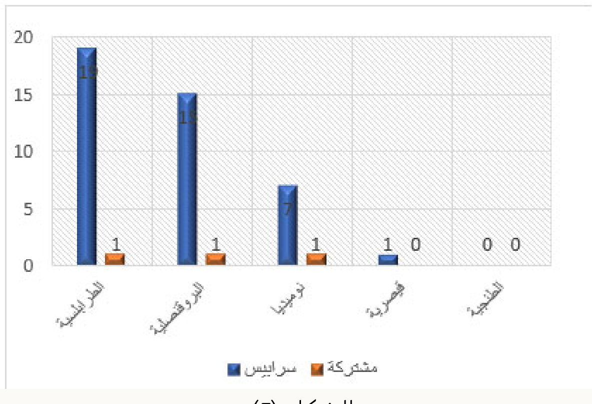
من الناحية الإحصائية (الشكل ١)، يعد سرابيس أكثر المعبودات المصرية الهيلينية حضورًا في شمال أفريقيا بـ ٤٢ نقيشة له وحده، تليه الربة إيزيس بـ ١٣ نقيشة، بينما هناك ٣ نقائش مشتركة فيما بينهما، أما أوزريس فقد حظي بنقيشة واحدة فقط.



الشكل ١ : توزيع عدد النقائش الخاصة بالمعبودات المصرية الهيلينية في شمال افريقيا القديم

توضح هذه المعطيات الإحصائية الأهمية الكبرى للإله سرابيس داخل المنظومة الدينية للمعبودات المصرية إلهيلينية بشمال أفريقيا القديم. ومع ذلك يظل عدد النقائش المخصصة له ضئيلاً مقارنة مع تلك التي اكتشفت في باقي المقاطعات الرومانية الأخرى (٨٠٣ نقيشة[٤]) وهي نسبة لا تتعدى ٥,٦ % من مجموع النقائش المقدمة له.

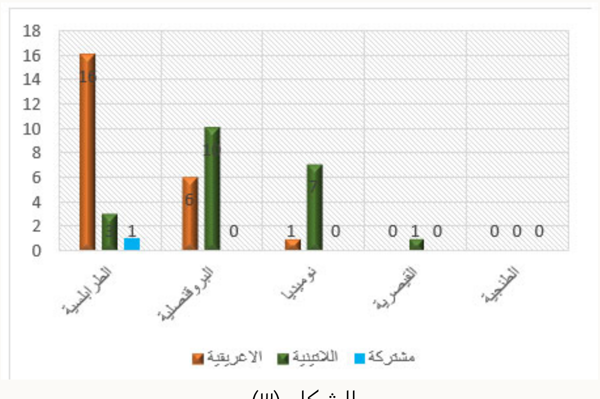
يقدم لنا توزيع النقائش الخاصة بالإله سرابيس في شمال أفريقيا القديم رؤية واضحة عن انتشار هذا الإله وعن المواقع التي كان متواجدا فيها خلال الفترة الرومانية. ما نلاحظه في هذه النقائش أنها أكثر وفرة في الأقاليم الشرقية (الطرابلسية – البروقنصلية - نوميديا) منها في الأقاليم الغربية (القيصرية – الطنجية)، حيث يضمحل حضور الإله سرابيس كلما اتجهنا من الشرق (الطرابلسية ١٩) إلى الغرب (الطنجية ٠)، مما يدفعنا إلى الاعتقاد أن هذا الإله كان مفضلا ومعبودا في شرق أفريقيا أكثر منه في الغرب. (الشكل ٢)



الشكل (٢)

توزيع النقائش الخاصة بالإله سرابيس في شمال أفريقيا القديم حسب الأقاليم.

كما أمدتنا هذه النقائش بمعطيات عن اللغات التي كتبت بها الإهداءات والتي تمثلت على الخصوص في الإغريقية واللاتينية (٢٣ نقيشة باللغة الإغريقية و٢٢ باللغة اللاتينية وواحدة مشتركة باللغتين معا). (الشكل ٣).



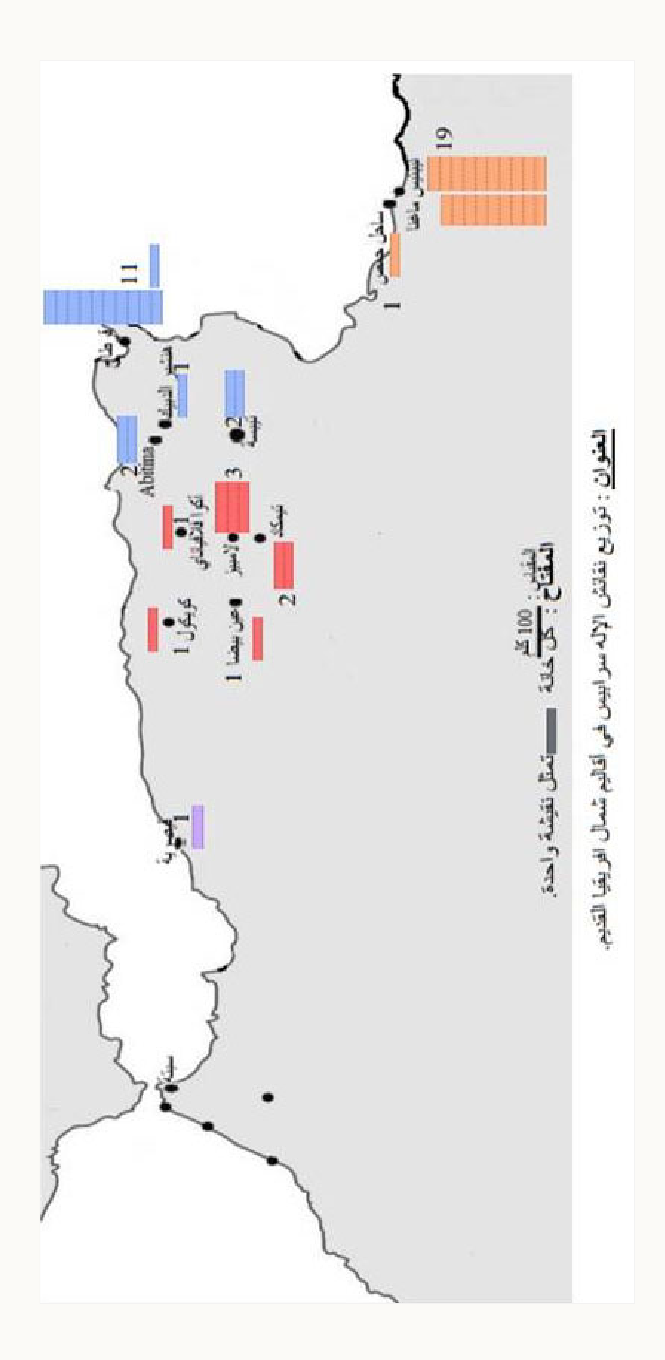
الشكل (٣)

توزيع نقائش الإله سرابيس حسب اللغة في أقاليم شمال أفريقيا القديم.

نلاحظ بشكل جلي أن اللغة الإغريقية كانت حاضرة بشكل كبير في عبادة الإله سرابيس في شمال أفريقيا القديم، وهذا ما يدفعنا إلى طرح العديد من التساؤلات منها: لماذا اللغة الإغريقية بالضبط؟ هل الأتباع هم من أصل إغريقي فقط؟ هل الاعتقاد بألوهية سرابيس كان إغريقيا محضا؟ على العموم، يبدو أن السلطات الرومانية سمحت لهم بتقديم الإهداءات بلغة غير اللاتينية في إطار التسامح الديني الذي عُرفت به الحضارة الرومانية. فوجود العديد من الإهداءات باللغة الإغريقية دليل على أنه لم يكن هناك أي نوع من التضييق على غير الرومانيين في ممارسة شعائرهم الدينية.

وقد أشار F. Cumont إلى أن لغة اللاهوت في العبادة المصرية لم تكن اللغة المصرية، بل اللغة الإغريقية(٥). هذا التصور سيدفعنا إلى الاعتقاد بأن استخدام اللغة الإغريقية كان فيه نوع من الإجلال للإله سرابيس. ربما أراد الأتباع بتصرفهم هذا تكريمه باللغة التي خلق بها منذ عهد البطالمة في بلده الأصلي، أو ربما كانوا يظنون أن التواصل معه بهذه اللغة سيمكنهم من الاستجابة المؤكدة أو السريعة لكل رغباتهم الدينية، وربما استعمل عدد منهم اللغة اللاتينية إلى جانب الإغريقية حتى يضمنوا الاستجابة لطموحاتهم.

من خلال تتبع توزيع نقائش المعبودات المصرية إلهيلينية في شمال افريقيا القديم، تظهر لنا أهمية تأثير الإله سرابيس في الفكر الديني لليبيين، وهو ما ذهبت إليه الباحثة F. Dunand حين اعتبرت أن السيادة الدينية في مقاطعات شمال أفريقيا كانت للإله سرابيس(٦). فقد تأثرت مجموعة من سكان هذه الأقاليم بهذا المعبود فبجلوه وكرموه بمعابد ونقائش وتمثيلات تصويرية في الجدران والقناديل والنقود، وإن دلّ هذا على شيء فإنما يدلّ على أن حضور هذا الإله كان متميزا ووازنا. فلا يمكن أن نتصور سكّا للنقود بصورة إله إلا إذا كان يحظى بدعم قوي من القوى السياسية العليا في البلاد، وتقدير واحترام من أفراد المجتمع الذين سيتعاملون بهذه النقود. من هنا فإن عبادة الإله سرابيس في هذا المجال كانت ذات أهمية كبرى وحظيت باهتمام من عدة جهات. فكيف كان شكل عبادة الإله سرابيس في شمال أفريقيا القديم؟ وكيف قدمه أتباعه؟



ثانيًا: سرابيس (السمات والتوافقات الدينية)

تقدم لنا الشواهد الأثرية الخاصة بهذا الإله والتي عثر عليها منتشرة من الطرابلسية إلى موريطانيا صورة اِقْتُبِسَتْ من أول تمثال أفرده له النحات الأثيني الشهير Bryaxis (اللوحة I، الرقم ٢)، والذي ظل قائما إلى نهاية الوثنية[٧]. إن هذا النموذج التشكيلي يتوافق كثيرا مع ما وجدناه في شمال افريقيا القديم. فقد رسمت لنا الأيكونوغرافيا إلاها ملتحيا يرتدي الموديوس Modius وتتدلى على جبينه خمسة فتائل مميزة له. ويتم التعرف على سرابيس من خلال رأسه فقط (اللوحة I، الرقم ٣)، أما باقي أعضاء الجسد فليس لها أيه خصوصية تسمح بالتعرف عليه[٨]. في حين ظل الرمز الاعتيادي لسرابيس هو نوع من السلة Basket أو المكيال Bushel ؛ يدعى calathus، يضعه على رأسه للدلالة على الخصب[٩]. غير أننا نجد رموزا أخرى نقلتها لنا الايكونوغرافيا وهي أدوات مرافقة له تعكس قدراته وقوته، مثل الصولجان والأفعى والكلب كيربيروس Kerberos وغيرها التي ظهرت نتيجة التوفيق الديني مع عدد من الإلهة الأخرى.

عُبِدَ سرابيس في شمال أفريقيا القديم تحت عدة مسميات وقدرات، كما تم التعبير عن الإهداءات الموجهة إليه باللغتين الإغريقية والرومانية. فهو سرابيس فقط[١٠] دون أية قدرات أو أوصاف في الحالة التي يقترن فيها اسمه باسم الربة إيزيس RICIS, 703/0112 = // CIRIS, 702/0116 = AE, 2003, 1920) (AE, 1991, 1662a-b أو عندما يكون الإهداء الموجه إليه مقدما من قبل مجلس المدينة (CIRIS, // CIRIS, 702/0114 .(702/0104 = IRT, 311 = SIRIS, 800

لُقِّب سرابيس بالمقدس Augustus[١١] في تعبير صريح عن رومنته من طرف أتباعه. فقد اكتشفت عدة نقائش في إقليم البروقنصلية تسميه بهذه الصفة، اثنتان منها عثر عليهما في مدينة قرطاج[١٢] والأخرى في موقع هنشير الديبك[١٣]. كما وردت هذه الصفة كذلك في نقيشتين وجدتا ضمن الإهداءات التي قدمت له في إقليم نوميديا، حيث عثر على الأولى بتيمقاد[١٤] (Thamugadi) والثانية في كويكول[١٥] (جميلة Cuicul). والملاحظ أن هذه الصفة لم تظهر في إهداءات كل من إقليم الطرابلسية ولا في الموريطانيتين.

وقد حملت احدى نقائش شمال افريقيا القديم، عثر عليها في مدينة مليانة (ex-Affreville, El-Khemis) Malliana[١٦]، صفة أخرى هي "Sanctus" أي " القديس أو الفاضل أو الشريف"[١٧]، غير أن J. Toutain يرى أنها لا تختلف كثيرا عن مصطلح Augustus[١٨]، لذلك قد تعني أيضا "المقدس". وردت هذه الصفة أيضا في العديد من النقائش التي تم العثور عليها في أ وروبا : روما (RICIS 501/0226)، أوستيا (RICIS 503/0111)، Augusta Asturica (RICIS 603/1101)، Eburacum (RICIS 604/0101)، Iasae Aquae (RICIS 613/1002)، Senia (RICIS 615/0101)، Novae (RICIS 618/0201)[١٩]، مما يشير إلى أن صفة Sanctus كانت منتشرة ومرافقة لسرابيس.

ظهرت كذلك صفة أخرى في الإهداءات الخاصة بسرابيس منحها له أتباعه وهي صفة "الذي لا يقهر Invinctus". ففي النقيشة الأولى[٢٠] (اللوحة I، الرقم 4) التي وجدت في فوروم سيفيروس Forum of Severus بمدينة ليبتيس ماغنا على

مذبح من الرخام الأبيض مكسورة في جزئها العلوي، وردت هذه الصفة متلازمة مع اسم الإله سرابيس لوحدهما، وهي مهداة من طرف عبد معتق، وقد أرختها الباحثة Véronique Brouquiér-Reddé بحقبة كاراكلا[٢١]. أما في النقيشة الثانية[٢٢] (اللوحة I، الرقم 5) التي وجدت داخل معبد سرابيس بنفس المدينة على قاعدة كلسية، فقد وردت هذه الصفة متلازمة مع "إله الشمس الكبير زيوس سرابيس والآلهة التي تتقاسم معه المعبد نفسه". هذه الصفة التي منحت للإله سرابيس غريبة في حد ذاتها، إذ نجدها عادة مقرونة بعبادة إله الشمس القاهر Sol Invictus.

كما تم تقديم الإله سرابيس أيضا في شمال افريقيا القديم كإله أعظم Deus Maximus[٢٣]، وإله مدينة كانوب Canope[٢٤] وكذلك كإله كبير Magnus[٢٥]. لقد مزج سرابيس في ذاته العديد من الصفات الرومانية والإغريقية، الشرقية والغربية، فكان الإله المقدس والقديس، الإله الذي لا يقهر، الإله الأعظم والإله الأكبر. كل هذه الصفات السابقة جعلت منه إلاها ينافس بقوة الإلهة الرومانية والإغريقية والمحلية على حد سواء، حيث قدمته لنا النقائش كإله ذو حضور متميز.

لم يكتف أتباعه بمنحه صفات الألوهية السابقة، بل مزجوا بينه وبين الإلهة الرومانية والإغريقية المعروفة آنذاك ضمن توافق ديني (Syncrétisme) للسمات، فجعلوا منه سرابيس-نبتون[٢٦] Sarapis-Neptune بحكم سيادته على البحر والملاحة. وورد هذا التوفيق أيضا في احدى نقائش إقليم بانونيا Pannonia[٢٧]. هذه النقيشة هي الوحيدة التي عثر عليها في شمال افريقيا القديم تمجد الإله سرابيس مع نبتون، غير أنه تم العثور في صبراتة على تمثال من البرونز للإله سرابيس-نبتون، يحمل أجنحة ملتصقة بالرأس وصولجانا على اليسار، الشيء الذي جعل الباحث الإيطالي Nicola Bonacasa يعتبره توفيقا دينيا لسرابيس مع الإله ماركور Mercury نظرا لأن الكف المكسورة لليد اليسرى الممدودة كانت تحمل بلا شك ما يدل على التعريف بهذا الإله[٢٨] (اللوحة II، الرقم ٦). لكن هذه الفكرة تبقى مجرد افتراض لأن هذا التمثال وجد في حوض للحوريات Nymphae[٢٩] وهو بذلك أقرب إلى نبتون منه إلى ماركور.

وعُبِد سرابيس كذلك بصفته أبُ الآلهة في توفيق ديني ربطه بالإله جوبيتر، حيث عثر على نقيشة[٣٠] في الحامة الفلافية Aquae Flavianae (حمام الصالحين – قرب مدينة خنشلة) تضم اسم الإله جوبيتر-سرابيس، أهداها أحد أفراد الجيش الذي شَغِلَ منصب قائد الحامية العسكرية XV المخلصة والورعة، وقائدا في الفيلق البارثي III، وقائدا في الفيلق الأوغسطي III. وقد رأى Gsell أنه من أصول مصرية[٣١]، أما الباحث Laporte Jean-Pierre فدعا إلى توخي الحذر في وضع هذه العبادة ضمن العبادات التي تستقطب العسكريين بشكل كبير[٣٢].

ونظر أتباعه إليه أيضًا بصفته سيد العالمين العلوي والسفلي في اعتراف تام بشموليته وسيادته على العالمين من خلال نقيشة قدمت جوبيتر – بلوتون -سرابيس[٣٣] -Jupiter Pluton-Sarapis، وفي احتضان ضمني للإله المصري القديم أوزريس الذي يمثل بلوتون الإغريقي (هاديس)، حيث جُسِّدَ وهو يحمل فوق رأسه مكيالا مليئا بالسنابل[٣٤]، الأمر الذي يوضحه تمثال لبلوتون-سرابيس والكلب كيربيروس بجانبه[٣٥]. كما عثر في مدينة دوقة Dougga على نحت حائطي للإله سرابيس داخل مشكاة (niche) ويده اليمنى موضوعة على رأس الكلب كيربيروس[٣٦] (اللوحة II، الرقم ٧). ويرى Gsell أن العبارة " جوبيتر – بلوتون -سرابيس" هي اسم لإله واحد[٣٧].

وتجلى نموذج آخر لعلاقة سرابيس مع جوبيتر وبلوتون في نقيشة[٣٨] أخرى وجدت في لامبيز Lambèse، قدمها أحد الكهنة، وهي تعود إلى القرن الثاني أو الثالث الميلاديين، على قاعدة تمثال نصفي لشخص يُحتمل أنه تجسيدٌ للكاهن[٣٩]، مما يثبت أن أتباعه في نوميديا نظروا إليه كذلك كسيد للعالمين السماوي والجهنمي. ويعود هذا الاستيعاب إلى الأصول الأولى لعبادة سرابيس حيث تم توفيقه مع كل من زيوس/جوبيتر وهادس/بلوتون[٤٠]. عموما، فإن صفتي إله العالم السماوي والعالم السفلي قد اجتمعتا معا فيه بأقاليم الطرابلسية والبروقنصلية ونوميديا، مما يوحي أنها كانت إحدى صفات الشمولية التي اتسم بها.

لم تفصح لنا النقائش عن علاقة مباشرة بين سرابيس وبلوتون لوحدهما، إلا أنه عثر على آثار مادية توضح أن الأتباع كانوا يوفِّقون بينهما في العبادة. ففي مدينة ليبتيس ماغنا وجد تمثال لسرابيس واقفا بمقياس حقيقي (متران تقريبا) وهو يمسك صولجانا يلتف حوله ثعبان بينما يحثُ بالقرب من رجله اليمنى الكلب كيربيروس[٤١] (اللوحة II، الرقم ٨)[] ورغم أنه لم يتم الكشف إلا عن نقيشة واحدة لبلوتون-هاديس في الطرابلسية إلا أن الإشارة لهذا الإله في شمال افريقيا القديم تضمنتها سبعين نقيشة في المجموع[٤٢].

اتسع الاندماج الديني لسرابيس ليشمل أيضا توافقا مع الآلهة الإغريقية حيث امتزج مع الإله زيوس-هليوس الكبير[٤٣] Ζεύς Ἥλιος Μέγας أي زيوس إله الشمس الكبير والشامل Pantheus (اللوحة II، الرقم ٩). ونجد غالبا هذا النوع، من اتحاد مجموعة من الأسماء والتي تمنح لإله واحد في المعالم اللاتينية والإغريقية منذ فترة حكم تراجان[٤٤].

يظهر الأمر بوضوح أكثر في إقليم الطرابلسية، إذ أن سبعة عشر نقيشة من بين العشرين التي تضم اسم الإله سرابيس هي نقائش مهداة بمعية زيوس إله الشمس الكبير Ζεύς Ἥλιος Μέγας، مما يدفعنا إلى الاعتقاد بأن أتباع هذا الإله كانوا يبجلونه بصيغة هيلينية أكثر منها رومانية. فقد كانوا يفضلون توافقا دينيا ما بين سرابيس وزيوس وليس مع الإله جوبيتر الذي لم نعثر له لحد الآن على أي إهداء يحمل اسمه في هذا الإقليم. هذه الصيغة وهذا الاقتران بين سرابيس وزيوس وهيليوس ظهر منذ الحقبة الهيلينية[٤٥].

لقد كان الاعتقاد السائد من قبل أن ارتباط الإله سرابيس بإله الشمس هيليوس هو اقتباس من الميثولوجيا الإغريقية وليست له علاقة بالميثولوجيا المصرية، غير أن الباحث Weber شد الانتباه إلى نقطة مهمة، وهي أن سرابيس اِعْتُبِرَ في البداية ابن هيليوس قبل أن يصير هو نفسه الإله هيليوس، وهو أمر يشبه ما وقع من قبل في الميثولوجيا المصرية حيث كان أوزريس ابن إله الشمس رع ثم أصبح في الحقبة المتأخرة هو نفسه الإله رع[٤٦]. هذا الأمر يدعونا إلى القول بأن ارتباط سرابيس بهيليوس هو اقتباس من الفكر الديني الإغريقي ترجع أصوله إلى الفكر الديني المصري. يظهر هذا الأمر جليا في النقيشة[٤٧] (اللوحة III، الرقم ١٠) التي أهداها شخص يدعى لوكيوس أوريليوس هيراكس Loukios Aurélios Hiérax إلى زيوس هيليوس سرابيس الكبير كإله شمسي. وتجلى هذا الارتباط بين سرابيس وهيليوس في مجموعة من القناديل التي وجدت في البروقنصلية منها قنديل في مدينة سوسة، وقنديلان في قرطاج[٤٨] (اللوحة III، الرقم ١١).

مس التوافق الديني لسرابيس أيضا الإله اسكولابيوس Aesculapius حيث عثر، في موقع ساحل حمص (قرب ليبتيس ماغنا)، على نقيشة[٤٩] مكتوبة على مسلة Stèle من الرخام (اللوحة III، الرقم ١٢) مقدمة من طرف عامل رخام اسمه اسكليبياديس Asclépiadès موجهة إلى الحكام من أجل الحظ السعيد والنصر، وهي مهداة اسميا إلى الإله اسكولابيوس غير أنها مزينة في الوسط برأس للإله سرابيس يحمل قبعة كلاثوس Calathos[٥٠]. في الأعلى، وبين عمودين أيونيين، ينتصب ثعبان له فم مفتوح وأمامه سارية دائرية تحمل كوز صنوبر Pomme de pin، أما قاعدة المسلة فتمثل درجا لمدخل معبد. هناك أيضا نقيشة أخرى تشير إلى القدرة الاستشفائية للإله سرابيس رغم عدم ذكر اسم الإله اسكولابيوس أو أي من رموزه، وهي نقيشة[٥١] تتحدث عن تقديم إهداء من طرف شخص يدعى أوريليوس ديوسكوروس كشكر وعرفان منه للإله سرابيس الذي أشفاه من مرض خطير (اللوحة III، الرقم ١٣)[٠].

في تيمقاد[٥٢]، اعتبر وجود الإله سرابيس ضمن معبد الربة أفريقيا Dea Africa رفقة الإله اسكولابيوس تأكيدًا واضحًا على القدرة الاستشفائية التي خصَّه بها أتباعه في نوميديا كذلك، على الرغم من أن النقائش التي اكتشفت هناك ليس لها علاقة بهذا التوفيق. كما أن اللقى الأثرية المكتشفة لم تشر إلى أي تمثيل لسرابيس مع الحيّة رمز اسكولابيوس. في حين عثر داخل هذا المعبد على "قدم مقدسة votive foot" (اللوحة III، الرقم 14) من الرخام الأبيض للإله سرابيس بأبعاد كبيرة حيث يقدر طولها بـ ٤٩ سم وعرضها بـ ٢٢ سم وارتفاعها بـ ٣٣ سم[٥٣]. وقد رجح M. Le Glay أن تكون لها قدرة استشفائية وأن الأتباع كانوا يتبركون بها[٥٤].

لم نر هذا النوع من التوافق الديني بين الإلهين بشكل صريح في النقائش بكافة أقاليم شمال افريقيا القديم لكنه موجود في الشواهد الأثرية الأخرى. فقد عثر في مدينة ليبتيس ماغنا – كما سبق الذكر - على تمثال بحجم طبيعي للإله سرابيس يمسك في يده اليمنى صولجانا يلتف حوله ثعبان[٥٥]، كما عثر في قرطاج على تمثال واقف للإله سرابيس يظهر بجانبه ثعبان يتسلق جدع شجرة من أجل الوصول إلى إناء الطهارة [٥٦].

ظهرت في هذا المجال الجغرافي صفة غير اعتيادية للإله سرابيس وهي "إيبِكوس επηκός" التي وجدت على نقيشة[٥٧] بمدينة لامبيز والتي لم نر لها مثيلا بين باقي نقائش شمال افريقيا القديم. على ما يبدو أن هذا المصطلح قد خلق نوعا من الالتباس لدى بعض الباحثين. فقد اعتبر M. Le Glay أن هذه الصفة تعني "المنقذ Helpful "، وبدقة أدبية أكبر: "الإله الذي ينصت، الذي يستجيب للصلوات"، و التي اعتبرها احدى القدرات التي تقاسمها مع الربة إيزيس[٥٨]. في حين قدم لها L. Bricault ترجمة هي " الذي يسمع (أو السميع)"[٥٩]، بينما رأى Laporte أن هذا المصطلح يعني "المنقذ "[٦٠]. في جميع الحالات، سيكون

الإله سرابيس إما الإله السميع أو الإله المنقذ، وهي قدرة يشار إليها لأول مرة في هذه المنطقة.

أكدت هذه القدرات التي دخل بها سرابيس في توافق ديني مع الإلهة الرومانية والإغريقية أنه إله ذو حضور كبير في شمال افريقيا القديم، وأنه يساويها قيمة ومرتبة. وأكثر من ذلك، قدمه أتباعه على أنه إله شامل Pantheus قادر على أن يجمع العديد من القوى والقدرات سواء الهيلينية أو الرومانية، وقادر كذلك على لعب دور الإله الذي يرعى أتباعه في الحياة عبر الإنقاذ والسمع والشفاء، وخلال الموت عبر الدور الذي اقتبسه من بلوتون أو هاديس.

ارتبط سرابيس أيضا بالإلهة المصرية الهيلينية التي غالبا ما ظهرت رفقته في معبده، والتي أشير اليها في العديد من النقائش بعبارة " والإلهة التي تتقاسم معه المعبد نفسه" (σύνναοι Θεοί). فقد قدمت لنا النقائش أدلة عديدة على هذا الارتباط حيث نجد اسم الإله مشتركا مع اسم الربة إيزيس على الخصوص. ففي قرطاج عثر على نقيشة[٦١] مهداة لسرابيس بمعية إيزيس قدمها كايوس نوفيوس كانو وهي منقوشة على قاعدة من الرخام الأبيض تحمل آثار ختم تمثال صغير. وقد جُسِّد هذا الحضور في عدد من القناديل التي حملت صورة الإلهين معا عثر عليها في كل من قرطاج (اللوحة III، الرقم ١٥) وبولا ريجيا Bulla Regia والعوجة Al-Aouja والحَسِبة El-Hassiba والجم (تسدروس Thysdrus) وبنزرت (Hippo Diarhytus)[٦٢].

ووجدت في مدينة ليبتيس ماغنا نقيشة[٦٣] أهداها شخص يدعى كوينتوس تيتلايس Quintus Titleis لسرابيس بمعية الربة إيزيس، تظهر على مذبح من الرخام وهي أقدم نقيشة للإلهين في شمال افريقيا القديم حيث إنها مؤرخة بالقرن الأول قبل الميلاد.

في نوميديا كذلك، تأكدت علاقة الإله سرابيس بالإلهة المصرية-الهيلينية في نقيشة[٦٤] قدمت له ولإيزيس من طرف لوكيوس ماتوكيوس فيسكينوس بمعية زوجته وابنته، والذي شغل منصب ممثل الإمبراطور وبروبرايتور. تماما، كما لاحظنا ذلك من قبل، فإن اقتران الإلهين معا لا تتبعه أي صفة، وهو الشيء الذي أكده J-P Laporte[٦٥] كذلك. في حين لا تقدم لنا النقائش في الموريطانيتين أي أدلة أخرى عن علاقة سرابيس بالمعبودات المصرية الهيلينية. كما ظهرت هناك صلة بين سرابيس وأنوبيس من خلال نقيشة[٦٦] اكتشفت في قرطاج، حيث وجدت مكتوبة على قطعة من الرخام ربما كانت من بقايا تمثال على هيئة كلب Sphinx احتلت فيه هذه النقيشة موضعا تحت الرأس[٦٧]، وهي مقدمة من طرف شخص يدعى أوريليوس باسينيكوس مع ذويه بمرسوم من أعضاء المجلس. وقد كان أنوبيس حاضرا أيضا ضمن الإلهة التي تتقاسم مع سرابيس معبده حيث يظهر على قطعة من نحت بارز وهو يمسك صولجانا بيده اليسرى[٦٨]. أما بخصوص هربوقراط، فلم تربطه بسرابيس اية نقيشة غير أنه احتل مكانة شرفية انطلاقا من ظهوره معه على المذبح الايزيسي المحمول الذي عثر عليه في لامبيز[٦٩]، أو من خلال المنحوتات الحائطية في هنشير العترمين[٧٠] وفي دوقة[٧١].

ثالثًا: سرابيس وعبادة الأباطرة

بعيدا عن التوافق الديني مع الإلهة الإغريقية والرومانية، تشير النقائش أيضًا إلى أن الإله سرابيس قد ارتبط بالأباطرة، حيث لم تخل من اشارات تعكس العلاقة بينه وبينهم. الأمر ليس غريبا إذا ما علمنا أن الإمبراطور كومودوس قد تعامل مع الإله سرابيس على أنه "حامي الإمبراطورية conseruator imperii"، قبل أن يجعل ستيميوس سيفيروس من نفسه الإله سرابيس، وأن يعلن كاراكلا نفسه "محب سرابيس philosarapis"[٧٢].

لقد كشفت لنا النقائش في شمال افريقيا القديم عن هذه العلاقة أيضا، حيث عثر بالبروقنصلية على نقيشة في هنشير الدبيك Henchir Debbik[٧٣] تشير إلى نوع من الاقتران ما بين سرابيس والإمبراطور ماركوس أوريليوس كومودوس أنطونينوس، في حين تم إهداء نقيشة شهود الباطل الأولى (Abitina)[٧٤] إلى الامبراطور ماركوس يوليوس فيليبيوس، وماركيا أوغوسطا، زوجة الامبراطور، وإلى كافة أفراد البيت المقدس، أما النقيشة الثانية[٧٥] ورغم التضارب الواضح في ترميمها الّا أنها قدمت كذلك إما إلى كورنيليا سالونينا المقدسة، وإما إلى الامبراطور كومودوس وكافة أفراد البيت المقدس.

أما في نوميديا فيمكن استخلاص علاقة سرابيس بعبادة الأباطرة من مضمون النقيشتين اللتين وجدتا في تيمقاد، حيث تحمل الأولى[٧٦] - التي وجدت بين بقايا معبد الكابيتول[٧٧] - عبارة "PRO SALVTE"، وردت مباشرة بعد ذكر الإله سرابيس، وهي عبارة مخصصة لتحية الأباطرة، غير أنها لم تحمل أي إشارة لأحدهم أو لفترة حكمه. و النقيشة الثانية[٧٨] – المؤرخة ما بين٢٠١ و٢٠٩ م – وجدت في غرفة مقدسة cella جانبية في معبد الربة أفريقيا، منقوشة على قدم يمنى كبيرة من الرخام[٧٩]

وتحمل إهداء إلى الأباطرة الثلاث AVGG[g] / PRO SALVTE، أي بسبتيميوس سيفيروس وكاراكلا وجيتا.

كما وجدت عبارة PRO SALVTE التي تخص تحية الإمبراطور[٨٠] مكتوبة على نقيشة في مدينة مليانة (ex-Affreville, El-Khemis)، بموريطانيا القيصرية، مهداة من شخص يدعى "كوينتوس كايكيليوس تامبوريـ..."، ومؤرخة بنهاية القرن الثاني الميلادي أو بداية القرن الثالث، تؤكد كذلك هذا الارتباط.

ورغم أن النقائش، في الطرابلسية، لم تشر إلى أي ارتباط بين عبادة سرابيس والأباطرة كما هو واضح في البروقنصلية ونوميديا والقيصرية، إلا أن الأمر وارد. فقد ظهر سرابيس رفقة الامبراطور أغسطس على نقود مدينة صبراتة[٨١]. كما استفاد إقليم الطرابلسية من الاهتمام الذي أولته له العائلة السيفيرية وخصوصا من مؤسسها، حيث ظهر المعبودان إيزيس وسرابيس إلى جانب العائلة الإمبراطورية في رسومات قوس النصر الذي بناه سبتيميوس سيفيروس[٨٢] Septime sévère.

عمومًا، يرى بعض الباحثين أن عبادة الإله سرابيس كانت لها، في الطرابلسية على الأقل، شعبية كبيرة بحكم ورود اسم أحد القناصلة إلى جانب الإله سرابيس على العملة النقدية لمدينة صبراتة[٨٣]، وهو ما قد تأكده أيضا نقيشتان : الأولى[٨٤]، التي وجدت داخل معبد سرابيس، منقوشة على قاعدة رباعية من الرخام الأبيض، وهي تتحدث عن إهداء بلدية ليبتيس ماغنا لتمثال من البرونز إلى سرابيس. فيما الثانية[٨٥] – التي وجدت غير كاملة – هي إهداء من شخص يدعى أوريليوس أطالوس إلى الإله سرابيس، حيث وردت كلمة "المجلس" ضمن الإهداء، مما قد يحيل على المجلس البلدي أيضا. وحسب S. Gsell، فإنه من المرجح أن تكون عبادة هذا الإله قد اتخذت طابعا رسميا في إقليم الطرابلسية[٨٦].

بشكل عام، يبدو أن نوعا من الاقتران الديني نشأ بين عبادة سرابيس والأباطرة، غير أنه لا يمكن، بأي حال من الأحوال، جعل هذه العلاقة تدخل ضمن العلاقات الرسمية نظرا لقلة عدد الإهداءات (٥ نقائش من بين ٤٥)، وأن النقود التي تضم كل من الإله سرابيس والإمبراطور لم تكن منتشرة بشكل كبير، هذا بالإضافة إلى أن الأشخاص الذين تكفلوا بتقديم هذه الإهداءات هم على ما يبدو من الدائرة السياسية أو الدينية المقربة من المراكز العليا.

خاتمَةٌ

خلاصة القول، ظهر سرابيس في شمال افريقيا القديم كإله ذو مكانة كبيرة، حيث أقيمت له المعابد والمذابح والتماثيل والنقائش، وصُور في القناديل والنقود والمنحوتات الحائطية. لقد عرف هذا الإله عبادة شعبية مهمة واقترن بالأباطرة ودخل في توفيق ديني مع الإلهة الإغريقية والرومانية والمحلية والمصرية، الشيء الذي جعله إلاها بارزا خلَّف بصمة في الفكر الديني لدى شعوب هذا الجزء من العالم المتوسطي.

لقد شكلت علاقة سرابيس بباقي المعبودات المصرية الهيلينية نقطة مهمة أخرى في تاريخ تطور هذه العبادة. إذ سجلت لنا الشواهد بشمال أفريقيا القديم حضورًا وازنًا لارتباط سرابيس بكل من ايزيس وأنوبيس وهربوقراط.. غير أن الملاحظ هو غياب واضح لأي نوع من الاقتران بين سرابيس وباقي المعبودات المصرية -الهيلينية الأخرى التي لم نعثر لها إلا على شواهد قليلة. أما عن علاقة سرابيس بالإله أوزريس فلم تترك أي إثبات أثري، حيث ظلت العلاقة ضمنية من خلال الاشتراك في صفة الإشراف على العالم السفلي، والتي بقيت أيضًا بعيدة عن الفن التصويري.

ما استنتجناه، من خلال بحثنا هذا، أن الإله سرابيس قد ظهر في شمال افريقيا القديم ذو ازدواجية فريدة. فقد عُبِد كإله مصري هيليني في جزء منها، حيث ارتبطت الصفات التي منحت له بالفكر الهيليني مثل ςοΚανώβι كانوبي، أو επηκόω ι المنقذ/السميع، أو في اشتراكه مع الإلهة الإغريقية في القدرات والقوى مثل تلك التي دخل فيه مع زيوس-هليوس الكبير (Ζεύς Ἥλιος Μέγας). كما عُبِدَ كإله مصري مترومن في نفس الجزء الجغرافي وفي نفس الحقبة الزمنية تقريبا من خلال صفات مثل المقدس والكبير والأعظم، وكذلك من خلال قدرات اشترك فيها مع إلهة رومانية مثل نبتون وجوبيتر وبلوتون واسكولاب.

هذه الازدواجية في التوفيق الديني جعلت منه إلاها نوعيا. فليس سهلا أن يكون له أتباع يمجدونه بصفته سرابيس-جوبيتر وآخرون – في نفس المنطقة وفي نفس العصر – يرون فيه سرابيس-زيوس، دون أن يخلق ذلك أي لُبْسٍ أو صراع ايديولوجي بين الأتباع. ربما، من منظور منطقي وبسيط، كانوا يعتقدون أن الإله زيوس هو نفسه الإله جوبيتر، إله واحد باسمين مختلفين وهويتين متكاملتين، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن جوبيتر هو النسخة الرومانية للإله زيوس الاغريقي.

تجسدت هذه الازدواجية كذلك من اللغات التي كتبت بها الإهداءات حيث نجدها إما باللغة الإغريقية (التي سادت في الجزء الشرقي) أو اللاتينية التي كثرت في الجزء الغربي. وهو أمر يوحي لنا بتنوع التيار الفكري للأتباع الذين مجدوا هذا الإله، رغم أن الأفضلية مالت تقريبا للغة الإغريقية من حيث إن اللاهوت، حسب بعض الباحثين، كان يتلى ويقدم بها.

الاختصارات:

- **AE**: Année Epigraphique.
- **CIL**: Corpus Inscriptonum Latinarum.
- **RICIS**: Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques
- **SIRIS**: Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae
- **ILAlg**: Inscription latine d'Algerie.
- **IRT**: The Inscriptions of Roman Tripolitania.

الملاحق

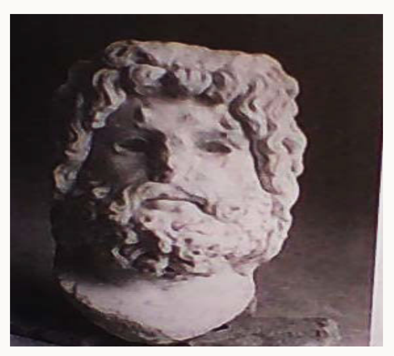
اللوحة I

الرقم ١ :



Numismatique de l'Afrique ancienne Vol II. p. 27 n° 49

الرقم ٣ :



راس لسرابيس وجد في تيمقاد،
Laporte 2002, 311

الرقم ٢ :



تمثال سرابيس من متحف باردو
Sérapis standing. 443 Pl CI Fig 262.
Musée de Bardo Tunisi Statue

الرقم 4 :

702/0101

RICIS. 702/101

Leptis magna .IRT 3 . 9

الرقم ٥ :



702/0109

RICIS. 702/109

اللوحة II

الرقم 6 :



Fig. 293a. VI 6.

متحف صبراتة

Sarapis standing. 454 Pl CXII Fig 293a,b

الرقم ٧ :

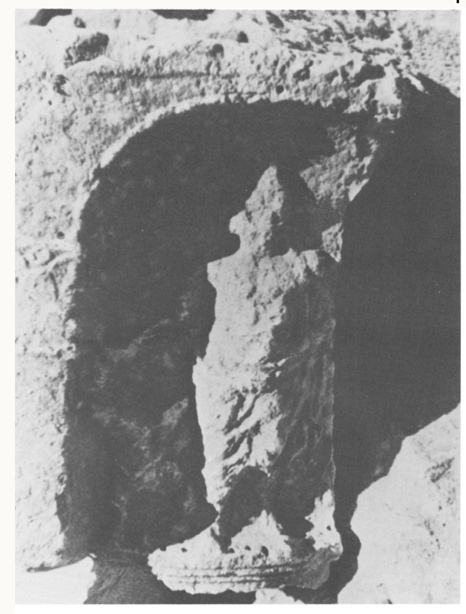


Fig. 3. IA 3.

Sarapis standing. 345 Pl III Fig 3

Dougga Relief

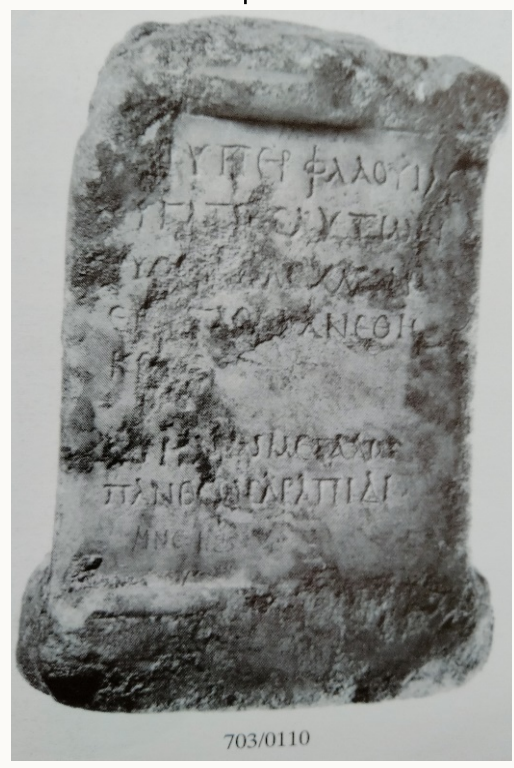
الرقم ٨ :



Sarapis standing. 348 Pl VI Fig 6 IA 5

Leptis Magna . Statue

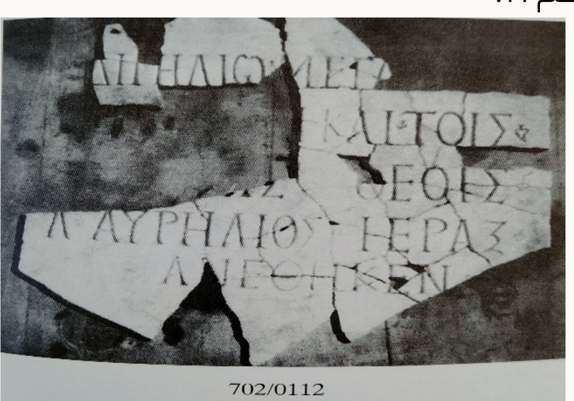
الرقم ٩:



RICIS. 703/110

اللوحة III

الرقم ١٠:



RICIS. 702/112


الرقم ١١ :



قنديل لسرابيس يعتقد أنه من قرطاج

Jean-Louis Podvin 2002, 244

الرقم ١٢:



Leptis magna .IRT 264

الرقم ١٣:



RICIS 702/107 Pl CXXX

الرقم ١٤:



Laporte, isiaca. 311

الرقم ١٥:



قنديل لسرابيس يعتقد أنه من قرطاج

Jean-Louis Podvin 2002, 245

الاحالات المرجعية:

(1) Michel Malaise. *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Classe des lettres Académie Royale de Belgique. Bruxelles. 2005. 3e série. p. 128

* تم استثناء إقليم القورينائية من هذا البحث لما يمثله من طابع خاص ومغاير تماما لباقي أقاليم شمال افريقيا القديم حيث كان تحت التأثير الإغريقي منذ القرن السابع ق م تم البطلمي-المصري من بعد. لذلك ارتأينا أن نبعده من هذه الدراسة حتى تكون الرؤية أكثر انسجاما.

(2) Laurent Bricault, Yann Le Bohec, Jean-Louis Podvin. *Cultes isiaques en Proconsulaire*. Isis en Occident. Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques) Lyon III, 16-17 mai 2002. Brill. Leiden · Boston. 2004. p 224. Cf. L. Müller. Numismatique de l'Ancienne Afrique. Vol II. Copenhague. Imprimerie de BIANCO LUNO. 1861. p. 27 n° 49

(3) AE, 2003, 1920 = CIRIS, 702/0116

(4) Laurent Bricault. *Etudes isiaques. Perspectives*. Ier colloque international sur les études isiaques, Poitiers, France. Apr 1999. p.199

(5) Franz Cumont. *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris. Librairie Leroux. 3(ème) édition. 1929. p. 119

(6) Françoise Dunand. *Cultes égyptiens hors d'Egypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion*, dans *Religion, pouvoir, rapports sociaux*, (Colloque de Besançon, 1977), Paris, 1980.
p. 83

(7) F. Cumont. *Les religions orientales dans le paganisme romain . op. cit*. p. 120

(8) Jean-Pierre Laporte. *Isiaca D'Algérie* (Maurétanie, Numidie Et Partie De La Proconsulaire). Isis en Occident. Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques) Lyon III, 16-17 mai 2002. Brill. Leiden · Boston. 2004. p . 255

(9) Bertrand, François-Marie (1807-1881). *Dictionnaire universel historique et comparatif de toutes les religions du monde*. rédigé par M. l'abbé Bertrand. publié par M. l'abbé Migne, Editeur de la bibliothèque universelle du clergé. T 4. 1851. p. ٤١٨/471

(10) CIL VIII, 1844 = RICIS, 703/0501 = SIRIS, 782 = ILAlg I, 3013

(11) CIL VIII, 12492 = RICIS, 703/0104 = SIRIS, 772 = Eph. VII n.161 / CIL VIII, 12491 = Eph. VII n. 160 = SIRIS, 778 (??) / CIL VIII, 14792 = RICIS, 703/0201 = SIRIS, 779

(12) CIL VIII, 12492 = RICIS, 703/0104 = SIRIS, 772 = Eph. VII n.161 / CIL VIII, 12491 = Eph. VII n. 160 = SIRIS, 778 (??)

(13) CIL VIII, 14792 = RICIS, 703/0201 = SIRIS, 779

(14) AE, 1913, 150 = RICIS, 704/·201 = SIRIS 784

(15) CIL VIII, 20147

(16) CIL VIII, 21487 = Eph. V n. 1039 = RICIS, 705/0201 = SIRIS, 792

(17) DicoLatin - Correspondance pour SANCTO

(18) Jules Toutain. *Les cultes païens dans l'Empire romain*.1(ére) partie, T. I (Paris 1911), pp. 223-224

(19) ricis.huma-num.fr/recherche.html#

(20) AE 2003, 1919 = RICIS, 702/0101 = IRT, 309 = SIRIS 797

(21) Véronique Brouquier-Reddé. *Temples et cultes de Tripolitaine*. Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1992. p. 105

(22) RICIS, 702/0109

(23) CIL VIII, 1004 = RICIS, 703/0105 =SIRIS, 773 = ILS, 4388

(24) CIL VIII, 1003= RICIS, 703/0103 = SIRIS, 771

(25) CIL VIII, 25843 = AE, 1906, 36 = AE, 1908, 74= RICIS, 703/0302 = SIRIS, 781

(26) CIL VIII, 1002 = CIL VIII, 12462 = RICIS, 703/0102 = SIRIS, 770 = ILS, 4390

(27) CIL III, 3637, une inscription de Pannonie : *Jovi Optimo Maximo Neptuno Sarapidi*.

(28) Nicola Bonacasa, Alessia Mistretta, *Il Tempio di Serapide a Sabratha*, con una nota di Rossana De Simone, *Le iscrizioni*. Mare Internum Archeologia E Culture Del Mediterraneo. Pisa · Roma Fabrizio Serra Editore MMXI. p.88

(29) V. Brouquier-Reddé. *Temples et cultes de Tripolitaine.. op. cite* .p. 47

(30) CIL VIII, 17721= Eph. VII n. 740 = RICIS, 704/0101 = SIRIS 783

(31) Stèphane Gsell. *Les Cultes égyptiens dans le nord-ouest de l'Afrique sous l'empire romain. Revue de l'histoire des religions*. Vol. 59 (1909). p. 154

(32) J-P Laporte. *Isiaca d'Algérie...* p :314

(33) CIL VIII, 25842 = RICIS, 703/0301 = SIRIS, 780

(34) Marcel Le Glay, *Les dieux de l'Afrique romaine*. Archéologia, 40, 1971, p. 66.

(35) S. Gsell. *Les Cultes égyptiens dans le nord-ouest de l'Afrique sous l'empire romain. op. cit*. p. 15·

(36) Vincent Tran TAM Tinh. *Corpus Des Monuments De Sérapis Debout Et Etude Iconographique*. Publiées par M. J. Vermaseren. E. J. Brill. Leiden. 1983. Chapitre I, Les statues trouvées dans les temples. p. 27

(37) S. Gsell, *op. cit*. p. 153

(38) CIL VIII, 2629 = RICIS, 704/0302 = ILS, 4391 = SIRIS,786

(39) S. Gsell. *op. cit*. p. 154

(40) Alain Cadotte. *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. Brill. 2006. p.340.

(41) V. Tran Tam Tinh. *Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique*. p. ٩١ (Cat. IA.5, fig. 6).

(٤٢) - عبد العزيز بلفايدة، العبادات في إفريقيا البروقنصلية من خلال النقائش اللاتينية ما بين القرنين الميلاديين الأول والرابع. أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، كلية الآداب و العلوم الإنسانية، ظهر المهراز، ٢٠٠٠/٢٠٠١. ص103

(43) CIL VIII, 12493= RICIS, 703/0110 = SIRIS, 777

(44) Antoine Héron de Villefosse. Inscriptions en l'honneur de Sérapis trouvées à Affreville (Algérie) et à Carthage, *Bulletin des antiquaires. de France*. 40 (1880), p. 285

(45) Laurent Bricault. *Zeus Hélios Mégas Sarapis*. Acta orientalia Belgica. Liège. 2005. p.250/251

(46) Jean Hani. *Sarapis dieu solaire*. Revue des études grecques. Janvier-Juin. Vol. 83. N° 394/395 (Janvier-Juin 1970) p. 52

(47) RICIS. 702/112

(48) Laurent Bricault. *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IV s av J-C – Iv s ap J-C)*. Mémoire de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Diffusion de Boccar. Paris. 2001. p. 84-85

(49) AE, 1926, 168 = AE, 1948,101 = IRT, 264 = RICIS, 702/0401

(50) L. Bricault, Y. Le Bohec, J-L. Podvin. *Cultes isiaques*… p. 229

(51) RICIS, 702/0107

(52) Jean-Paul Laporte. *Timgad : le sanctuaire de l'aqua Septimiana source donnée aux hommes par le Genius patriae et la Dea patria*. Dans Baratte Fr, Brouquier-Reddé V. (Rocca E (éd),) du culte aux sanctuaires. Architecture religieuse dans l'Afrique romaine et byzantine, Actes du colloque international, (Paris, 18-19 avril 2013). p. 204

(53) Marcel Le Glay. *un pied de Sarapis à Timgad, en Numidie*. Hommage a Maarten J. Vermaseren. Vol II. Leiden. E. J. Brill. 1978. p. 573

(54) Marcel Le Glay. *Le paganisme en Numidie et dans les Maurétanies sous l'Empire romain : état des recherches entre 1954 et 1990* ». In: *Antiquités africaines*, 42,2006.p. 80

(55) Tran Tam Tinh. *op. cit*. p. ٩١

(56) Tran Tam Tinh. *op. cit*. p. 34 et 79 (Cat. IA.5, fig. 6).

(57) AE, 1919, 34

(58) Marcel Le Glay. *Isis à Lambèse*. Hommages à J. Leclant, 3, Le Caire, 1994, p. 341

(59) Laurent Bricault. *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*. Académie des inscriptions et belles-lettres : diff. de Boccard, Paris. 2005 p.765 n° 704/304

(60) Laporte. *Isiaca d'Algérie* p : 254, 291, 295, 303

(61) AE, 1991, 1662a-b = RICIS, 703/0112

(62) L. Bricault. *Atlas de la diffusion des cultes isiaques* (IV s av J-C – Iv s ap J-C)… p. 84-85. (Cf. J. J. v. M. Derksen (utrecht). Isis and Serapis on lamps from north africa. hommages à maarten j. vermaseren, volume 1. Leiden E. J. Brill 1978. pp. 296/304

(63) AE, 2003, 1920 = RICIS, 702/0116

(64) CIL VIII, 2630 = CIL VIII, 18100 = RICIS, 704/0301 = SIRIS, 785

(65) J-P. Laporte. *Isiaca D'Algérie*. p. 254

(66) CIL VIII, 12492 = RICIS, 703/0104 = SIRIS, 772 = Eph. VII n.161

(67) A. H. de Villefosse. *Bulletin des antiquaires. de France*. 42 (a. 1881) p. 265 .Cf. Villefosse. *Gazette archéol*. A. 1887 p. 60

(68) S. Gsell, op. cit. p. 150

(69) M. le Glay. *Isis à Lambèse*. p. 347-348

(70) L. Bricault. *Atlas*… p. 84-85

(71) Alberto Gavini. Culti orientali in Zeugitana. L'Africa romana XVII, Sevilla 2006, Roma 2008, pp. 2222-2223

(72) Marcel Le Glay .*Un centre de syncrétisme en Afrique: Thamugadi de Numidie. Atti dell'VIII convegno di studio su «L'Africa romana». Cagliari,* 14-16 *dicembre 1990*. Edizioni Gallizzi 1991. p. 77

(73) CIL VIII, 14792 = RICIS, 703/0201 = SIRIS, 779

(74) CIL VIII, 25842 = RICIS, 703/0301 = SIRIS, 780

(75) CIL VIII, 25843= AE, 1906, 36 = AE, 1908, 74 = RICIS, 703/0302 = SIRIS, 781

(76) AE, 1913, 150 = RICIS, 704/٠201 = SIRIS 784

(77) René Cagnat. BCTH 1893. p. 157. n° 26 (Cf. L. Bricault. RICIS. 704/201. p. 763)

(78) RICIS, 704/0202

(79) Louis Leschi, « *Découvertes récentes à Timgad ; Aqua Septimiana felix* », CRAI 1947 / Cf. Le Glay 1978 p. 573-574 pl. CXXX. / Cf. L. Bricault, RICIS, 704/0202 p. 763

(80) S. Gsell, *les cultes égyptiens*.. p. 156

(81) V. Brouquier-Reddé. *Temples et cultes de Tripolitaine*.. *op. cite* .p. 48

(82) Laurent Bricault. *Les dieux de l'orient en Afrique romaine*. PALLAS, 68. 2005. p. 291

(83) L. Bricault., Y. Le Bohec, J-L. Podvin. *Cultes isiaques en Proconsulaire*. p. 227

(84) RICIS, 702/0114

(85) IRT, 311 = RICIS, 702/0104 = SIRIS, 800

(86) S. Gsell, op. cit. p. 15V

دراسات
ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

ظاهرة عشق الغلمان في الأندلس
قراءة في الأسباب والدوافع



أ.م.د. قاسم عبد سعدون الحسيني
أستاذ مساعد التاريخ الإسلامي
قسم التاريخ – كلية التربية
جامعة ميسان – جمهورية العراق

مُلَخّص

أنَّ المتبع لموضوع الانحراف الأخلاقي في المجتمع الأندلسي يجد أنَّهُ ظاهرة سيئة جعلت منهُ موضوعًا متشعبًا ومفتوحًا على إشكالات ومقاربات تاريخية وفقهية واجتماعية وضمن جدليات تجاذبتها ثنائيات عديدة، إذ كانَ للمسلمين في الأندلس نصيبًا وافرا من مظاهر الانحلال والانحراف الخُلقي، ولعلّ ذلك مردهُ يعود لكثرة الترف الذي كان يعيشهُ الفرد الأندلسي مما أنعكس على التفنن في الشهوات كافة، وأدى إلى فساد الرجل الأندلسي فانتشرت ظاهرة عشق الغلمان في الأندلس انتشارًا كبيرًا فشملت شرائح كبيرة في المجتمع الأندلسي إذ اتخذ التغزل بالغلام في الكثير من الأحيان نفس الخصائص الجسدية والحسية التي تغزل بها الشعراء بالمرأة، ولم تختلف نظرتهم للغلام عن نظرتهم للمرأة، الأمر الذي أثر على كيان المسلمين ومستقبلهم في الأندلس، ولعلّ الظاهرة التي نحن بصدد دراستها تستوقف أي باحث في التاريخ الأندلسي، ذلك لأنها جزءًا لا يتجزأ من نمط معيشة الرجل الأندلسي بحيث أصبحت من البديهيات عندهم، ومن نافلة القول أن المجتمع الأندلسي لم يكن مبدعًا لهذهِ الظاهرة بل أنها كانت منتشرة ومألوفة في المجتمعات القديمة، لذا فعلينا أنَّ نتعامل بأنصاف وموضوعية، وأنَّ لا نُحمل المجتمع الأندلسي مسئولية انتشار هذهِ الظاهرة في أوساط مُجتمعات تنطق الشهادة وتتخذ من الإسلام دينا.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٠٤ أبريل ٢٠٢٢
تاريخ قبـول النشـر: ٢٠ مايو ٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

الأندلس؛ الغلمان؛ عشق الغلام؛ الخمر؛ المجتمع الأندلسي

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.285023 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

قاسم عبد سعدون الحسيني. "ظاهرة عشق الغلمان في الأندلس: قراءة في الأسباب والدوافع".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ٢٨ – ٤٤.

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

Corresponding author: ukm_2012@yahoo.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

مُقدِّمَةُ

لا يراودنا شك أنَّ حضارات الأمم تُبنى بالأخلاق والقيم الإنسانية، وأنَّ انهيارها مرتبط بانحراف المجتمع عن النهج الإلهي والركون إلى الملذات، وشيوع المنكرات وهذا ما أكد عليهِ أبن خلدون[١] قائلاً: (إذا تأذن الله بانقراض المُلك من أمة حملتهم على ارتكاب المذمومات، وانتحال الرذائل وسلوك طرقها) وللمسلمين في الأندلس نصيبًا وافرًا من مظاهر الانحلال والانحراف الخُلُقي، ولعلَّ ذلك مردهُ يعود لكثرة الترف الذي كان يعيشهُ الفرد الأندلسي مما أنعكس على التفنن في الشهوات كافة، وأدى إلى فساد الرجل الأندلسي، وقد أثرت مظاهر هذا الانحلال على وجود المسلمين وكيانهم الاجتماعي في الأندلس.

وقبل الخوض في تفاصيل هذا الموضوع، لابد من الإشارة إلى أهميتهُ إذ يمكن وصفه بأنهُ من المواضيع المسكوت عنها، وأنَّ كُتبَ عنه فأنَّ الكتابات التي تناولته قد أشارت إليهِ ضمنًا بإشارات طفيفة وقليلة جدًا حوتها كُتب التاريخ التي حملت أخبار تفوح منها فضائح الانحلال الأخلاقي، كما أنَّ الكثير من النصوص التاريخية التي وردت يصعب علينا تثبيتها كاملة لفداحة ما جاء بها من حوادث نخجل من ذكرها، فنضطر إلى اقتباس جزء من النص قدر الإمكان مع محافظتنا على المعنى الحقيقي للنص، كما أنَّ الروايات التي عثرت عليها ربما ذات علاقة ببعض الرموز المعروفة في المجتمعات الإسلامية كرجال دين، محاولاً قدر الإمكان أنّ أنقل النص التاريخي دون الإساءة إلى الشخص المعني، تاركًا الكلام لما قيل عنهُ في المصدر الأصلي الناقل للنص التاريخي، وهنا لا بد على الباحث في المجال التاريخي أن يبحث في كتب التاريخ لبيان ما خُفي من هذهِ الأخبار.

ولعلَّ الظاهرة التي نحن بصدد دراستها تستوقف أي باحث في التاريخ الأندلسي، ذلك لأنها جزءًا لا يتجزأ من نمط معيشة الرجل الأندلسي بحيث أصبحت من البديهيات عندهم، ومن نافلة القول أن المجتمع الأندلسي لم يكن مبدعًا لهذهِ الظاهرة بل كانت منتشرة ومألوفة في المجتمعات القديمة لدى الأغريق والرومان[٢]، ولضرورة تقتضيها طبيعة الموضوع فقد انتظمت الدراسة في مقدمة وثلاث مباحث، تطرق المبحث الأول أسباب شيوع هذهِ الظاهرة وانتشارها في المجتمع الأندلسي مع بيان ممارسات الطبقة السياسية الحاكمة لهذهِ الظاهرة، أما المبحث الثاني فقد خُصص إلى وقوع بعض الفقهاء والعلماء ورجال الدين فريسة لهذهِ الظاهرة التي تنم عن سلوك غير محمود، أما المبحث الثالث فقد خُصص لكشف ممارسات طبقة العامة من الناس وعلية القوم لهذهِ الظاهرة، وقد اتبع المنهج التاريخي، وقراءة النصوص الشعرية واستنطاقها للوصول إلى نتائج إيجابية يمكننا الاعتماد عليها.

أولاً: ظاهرة عشق الغلمان في الأندلس (قراءة في الأسباب والدوافع)

قد يكون الإقدام على طرح هكذا موضوع من رؤية تاريخية نوعًا ما مجازفة، فلا عقلية العصر تسمح بذلك، ولا طبيعة هذهِ السلوكيات لكونها نزعات بشرية فردية، وأنَّ المتتبع لموضوع الانحراف الأخلاقي في المجتمع الأندلسي يجد أنَّهُ ظاهرة سيئة جعلت منهُ موضوعًا متشعبًا ومفتوحًا على إشكالات ومقاربات تاريخية وفقهية واجتماعية وضمن جدليات تجاذبتها ثنائيات عديدة كثنائية الدين والسياسية، وثنائية الدين والمجتمع، لذا فإنَّ ظاهرة عشق الغلمان نجدها منتشرة بين الكثير من شرائح المجتمع الأندلسي، فتارة نراها منتشرة بين أوساط الطبقة السياسية، وتارة بين الفقهاء وكثير من العامة، لكن ما يلفت النظر في هذهِ الظاهرة هو انتشارها بين طبقة الفقهاء والعلماء ورجال الدين، واستغرابنا هذا نابع كون هذهِ الطبقة تمثل أمانًا للأمة وجدارًا تحفظ من خلاله القيم الأخلاقية، فإذا ما فسدت هذهِ الطبقة فسدت الأمة ومَنْ فيها.

وقد انتشرت هذهِ الظاهرة بين أوساط المجتمع الأندلسي، وأصبحت المجاهرة بتلك المعاصي والتباهي بها على سبيل الفخر، حتى أصبحت هذهِ الظاهرة علامة مميزة للمجتمع الأندلسي الأمر الذي أكده ابن الأذفوني بالقول: "أنتم يا أهل الأندلس فيكم خصلتان محبتكم الشباب وشربكم الخمر"،[٣] وقبل الخوض في دراسة هذهِ الظاهرة لا بد لنا من وقفة نوضح من خلالها أسباب انتشارها، وبروزها بشكل لافت للنظر في المجتمع الأندلسي:

١- البيئة الأندلسية الخصبة التي سهلت فرصة الالتقاء بالغلمان بشكل سهل جدًا فمنهم السقاة في الحانات وخدم للأغنياء والميسورين، ومنهم من كان يقوم بخدمة الشعراء في مجالسهم وبيوتهم[٤].

٢- الحرمان الجنسي الذي ساد في الطبقات الفقيرة[٥]، ولعلَّ ذلك يعطينا مؤشرًا واضحًا في انتشار هذهِ الظاهرة في الأوساط الفقيرة والمعدمة في وقت أنها كانت منتشرة في جميع الطبقات ولاسيما الأرستقراطية.

٣- البحث عن وسائل جديدة للمتعة، فكان الغلام أحد هذهِ الوسائل في وقت أصبحت فيهِ المرأة سهلة المُنال، ولا سيما في أوساط الطبقة الأرستقراطية[٦] .

٤- الحياة اللاهية التي عرفتها الطبقة الخاصة في الأندلس بما تتميز بهِ من مجون ولهو وانحراف[٧] .

٥- اعتبار الغلام أحد الركائز الطقسية الهامة التي قامت حولها مجالس اللهو والطرب، فساقي الخمر غُلام جميل حسن الوجه، رشيق الحركة يتم اختياره للعمل في الملاهي وأماكن الدعارة التي اشتهرت في مدن: برشانة[٨] (للمجون فيها سوق وللفسوق ألف سوق)[٩]، أبذة[١٠] وإشبيلية[١١] التي كانت مضرب الأمثال في الخلاعة وكثرة الملاهي[١٢].

٦- عدم اكتراث الرجل الأندلسي بكرامتهِ والتضحية بمكانتهِ وعنفوانهِ والانسياق لارتكاب القبائح غير آبه بالذل والخذلان.[١٣]

٧- كثرة انتشار أسواق النخاسة التي يبُاع فيها الغُلمان والجواري ورخص أسعارهن، نظرًا لأعداد السبي الكبيرة والناتجة عن الحملات العسكرية المتكررة على الممالك الإسبانية[١٤]، وميل الرجال لشراء الغلمان غير مبالين بالحفاظ على هيبتهم ومكانتهم الاجتماعية فأقدم البعض على ذلك وأخذ يتغزل بالغلام.[١٥]

٨- قد يعود انتشار هذهِ الظاهرة لعوامل نفسية عصفت بالرجل الأندلسي نتيجة لمعطيات البيئة الأندلسية لما تتميز بها من الوسامة والنظافة ساعدت على انتشارها في أوساط المجتمع الأندلسي.

ولعلَّ الأسباب سابقة الذكر كانت سببًا في انتشار هذهِ الظاهرة وشيوعها في أوساط المجتمع الأندلسي، حتى أصبحت سمة بارزة أقبل عليها الأندلسيون يمارسونها ويعجبون بها، لا بل أخذ البعض يتباهى بها في أشعارهِ ودواوينه الشعرية [١٦].

فانتشر المخنثين والقطماء وصارت ممارساتهم تدخل ضمن الجرائم الجنسية والأخلاقية، التي تتجاوز النظم والمحددات الدينية والاجتماعية في الأندلس وصاروا وباءً في المجتمع. وانتشرَّ المخنثين في الأندلس لاسيما مدينة قرطبة التي اشتهر بها مُخنث يدعى بالهـــيدورة قد برع في التخنيث والكيد حتى صار يضرب به المثل، ناهيك عن القطماء الذين انتشروا في درب ابن زيدون[١٧].

ثانيًا: الطبقة السياسية وظاهرة عشق الغلمان

لم يكن رجال الحكم والسياسة في الأندلس بعيدين عن ممارسة هذهِ الظاهرة، إذ أنَّ المتمعن في المصادر الأندلسية يجد انتشارًا واسعًا لهذهِ الظاهرة في أوساط الطبقة السياسية فقد ذكر ابن حزم[١٨] أنَّ أبو عبد الله محمد بن مضا[١٩] حدثني عن رجال بني مروان يسندون الحديث إلى أبي العباس الوليد بن عبد الرحمن[٢٠]، أنهُ ذكر أنَّ الأمير عبد الرحمن بن الحكم (٢٠٦-٢٣٨هـ/ ٨٢١ -٨٥٢م)[٢١]، غاب في بعض غزواتهِ شهورًا وأسند مهمة تدبير أمور القصر لأبنهِ محمد (٢٣٨- ٢٧٣هـ/٨٥٢-٨٨٦م)[٢٢]وأتخذ من سطح القصر مكانًا لمبيتهِ ليلاً، وقعودهِ نهارًا فيهِ ولم يأذن لهُ في الخروج وأمر أنَّ يصاحبهُ في كل ليلة وزيرًا من الوزراء وفتىً من أكابر الفتيان يبيتان معه في السطح، وقال أبي العباس : ((فأقام على ذلك مدة من الزمن وبعد عهده بأهلهِ وهو في سن العشرين أو نحوها إلى أنّ وافق مبيتي في ليلتي نوبة من أكابر الفتيان، وكان صغيرًا في سنهِ، وغاية في حِسن وجههِ، فقلت في نفسي أني أخشى الليلة على محمد بن عبد الرحمن الهلاك بمواقعة المعصية، وتزيين إبليس وإتباعهِ لهُ، قال ثم أخذت مضجعي في السطح الخارج ومحمد في السطح الداخل والفتى في الطرف الثاني القريب من المطلع فظللت أراقبهُ ولا اغفل وهو يظن أني قد نمت ولا يشعر باطلاعي عليهِ، فلما مضى هزيع من الليل رأيتهُ قد قام واستوى قاعدًا ساعة لطيفة، ثم تعوذ من الشيطان ورجع إلى منامهِ، ثم قام الثالثة ولبس قميصهُ ودلى رجليهِ من السرير، وبقى كذلك ساعة ثم نادى الفتى باسمهِ فأجابه وقال له : أنزل عن السطح وابق في الفصيل الذي تحته، فقام الفتى مؤتمرًا له، فلما نزل محمد وأغلق الباب من داخله وعاد إلى سريره، قال: أبو العباس :فعلمتُ من ذلك الوقت أنَّ الله فيهِ مراد خيرٍ))[٢٣] .

ويذكر أنَّ أحمد بن عبد الملك[٢٤] الوزير أهديَ له غُلام نصراني جميل الوجه لم تقع العيون على شبهه، فلمحه عبد الرحمن الناصر (٣٠٠-٣٥٠هـ / ٩١٢-٩٦١م)[٢٥] فقال لابن شهيد: ((أنّى لك هذا؟ قال: هو من عند الله، فقال له الناصر: تتحفوننا بالنجوم وتستأثرون بالقمر، فاستعذر واحتفل في هدية بعثها مع الغلام، وقال: يا بني كن مع جملة ما بعثت به، ولولا الضرورة ما سمحت بك نفسي))، وكتب معه هذين البيتين:

أمولاي هذا البد سار لأفقكم
وللأفق أولى بالبدور من الأرض
أرضّيكم بالنفس وهي نفيسةٌ

ولم أر قبلي من بمهجته يرضي[٢٦]

فحسن ذلك عند الناصر، وأتحفه بمال جزيل، وتمكنت عنده مكانته، ثم إنّه بعد ذلك أهديت إليه جارية من أجمل نساء الدنيا، فخاف أنْ ينهى ذلك إلى الناصر فيطلبها فتكون كقصة الغلام، فاحتفل في هدية أعظم من الأولى، وبعثها معها، وكتب له:

أمولاي هذي الشمس والبدر أوّلاً

تقدّم كيما يلتقي القمران[٢٧]

وقد عُرف عن الأمير الأموي محمد بن هشام بن عبد الجبار الملقب بالمهدي (ت. ٤٠٠هـ/١٠١٠م)[٢٨]، بأنهُ أظهر الخلاعة والمجون، واستعمل له من الخمر مائة خابية[٢٩] ومائة بوق للزمر، ومائة عود للضرب، وأشترى له صقليًا كان يتعشقه ومن النساء جارية يقال لها بستان وأخرى أسمها واجد، وكان لايفيق من سكر ولايتورع من منكر بالنساء، والملاهي، حتى قال فيه الشعراء شعرا يشمئزون فيه من سلوكه إذ كان "يبيت الليل بين مخنثين"[٣٠]، وكان دائمًا في انهماك وانتهاك مظاهر بالفسق وشرب الخمر.[٣١] ووصفه المقري بأنه " كان على العامريين ماجنا فاتكا" ومجالس شربه كانت قائمة[٣٢]، وقيل أيضًا أنهُ كان يعشق غُلامًا من غلمانهِ، وكان الغُلام في أحد المجالس أهدى المهدي قضيبًا من آس فقال المهدي فيهِ:

أهديت شبه قوامك المياس

غصنًا رطيبًا ناعمًا من آس

وكأنما يحكيك في حركاتهِ

وكــأنما تحكيهِ في الأنـفاس[٣٣]

وأبان الفتنة القرطبية[٣٤] التي عصفت بالأندلس والتي تمخض عنها ما يسمى بعصر دول الطوائف (٤٢٢-٤٨٤هـ/ ١٠٣٠-١٠٩١م)، ألمَ البلاد فسادٌ أخلاقي كبير وكانت ظاهرة عشق الغلمان واحدة من ابرز مظاهر ذلك الفساد، فيذكر أنَّ المعتمد بن عباد[٣٥]، كان لديهِ غُلام وسيم الوجه بهي الطلعة يحمل لهُ الكأس في راحة أبهى من الكف الخضيب، وقد توشح وكأنهُ الثريا وشاحهُ، وأنار فكأن الصبح من محياهُ كان اتضاحهُ فعشقهُ المعتمد عشقًا كبيرًا فكان حينما يناوله الكأس يتخيل للمعتمد أن الشمس تهديهِ نورًا، فأنشده المعتمد شعرًا قال فيهِ:

لله ســاق مهفهـف غنــج

قام ليسقي فـجاء بالــعجب

أهدى لنا من لطيف حكمتهِ

في جامد الماء ذائب الذهب[٣٦]

كذلك يذكر أنَّ المعتمد ولع بحب غُلام يدعى سيف، وأنشد شعرًا معبرًا عن آلام الحب والمشاعر التي يحملها له وقال فيهِ:

سُميت سيفًا وفي عينيك سيفانِ

هذا لقتلي مسلولٌ وهذانِ

أما كفت قتلةً بالسيف واحدةٌ

حتى أتيح من الأجفانِ ثنتانِ[٣٧]

كذلك يُذكر أن حسام الدولة بن رزين[٣٨]، كان لهُ غُلامًا أسود يستحسنه فطلب من أبي العلاء بن زهر[٣٩] وصفه في مجلسهِ فقال فيهِ:

عــذار ألمّ فـــأبدى لنا

بـدائع كـنّا لهــا في عــمى

ولو لم يجنّ النهار الظلام

ولم يستبن كوكبٌ في الــسما[٤٠]

وقد ذكر ابن بسام[٤١] أنَّهُ حينما التقى بالوزير أبي محمد عبد المجيد بن عبدون[٤٢]، وكان ذلك أول لقائهِ لهُ بشنترين[٤٣] وأجتمع فيهِ ونادى البعض على ابن بسام باسمهِ فقال له الوزير أبي محمد عبد المجيد: أنت علي بن بسام حقًا؟ قلت نعم، قال: أو تهجو حتى الآن أباك أبا جعفر وأخاك جعفرًا؟ قلت لهُ: وأنت أيضًا عبد المجيد؟ قال: أجل قلتُ: وحتى الآن فيك ابن مناذر[٤٤] يتغزل؟ فضحك الحاضرون علمًا أن خبر ابن مناذر مع عبد الوهاب الثقفي أوضح أنّ يُشرح، وكان من أجمل غُلمان ذلك الأوان، فكلف بهِ ابن ناذر وعشقهُ عشقًا كبيرًا وحينما مات رثاهُ بذلك القصيد الفريد وقال:

فلو أن الأيام أخلدت حيًا

لعلاء أخلدت عبد المجيد[٤٥]

ويُذكر أنَّ المتوكل بن الأفطس،[٤٦] كان لهُ غُلامٌ جميلٌ أسمه فُعال يعشقه عشقًا كبيرًا فتوفي الغُلام فطلب المتوكل من ذي الوزارتين أبي الوليد بن الحضرمي[٤٧]، أنّ يرثيهِ بأبيات من الشعر وقد قال فيهِ:

أودى فعال فلهفي له ولهفي عليه

غالته أيدي المنايا وكن في مقلتيه

وكان يسقي الندامى بــطرفهِ ويــــديهِ[٤٨]

كذلك قيل في غلام وسيم كان يحبه المتوكل ويعشقهُ:

قد جاءكم فاضح الهلال
يعبق بالمسك والغوالي
لا تنكروا نشرها عليه
فالعبد من طينة الموالي[٤٩]

ومن الوزراء الذين اشتهروا بالمجون والخلاعة وعشق الغلمان الوزير أبو جعفر أحمد بن طلحة[٥٠] وقد تهتك بغلام لابن هود، فساء الأمر بينهما وفر إلى بلاد المغرب.[٥١]

أما المقتدر بن هود[٥٢] فقد تعلق بحب غلام جميل، اسمه يحيى بن يطفت، نشأ عند الملك المقتدر بن هود، وتخلق بالركوب والأدب، وكان في غاية الحسن والجمال والروعة فعلق بقلب ابن هود، وكتم حبه زمانًا فلم يتمكن، فأنشدهُ شعرًا قال فيهِ:

يا ظبي بالله قل لي
متى ترى في حبالي[٥٣]

وقد أستغل الغُلام مكانتهُ في قلب المقتدر ووصل إلى درجة الوزارة والقيادة إلى أنّ قُتل في جيش قدمه عليهِ فحزنَ المقتدر حزنًا شديدًا[٥٤]. أما الوزير أبي المطرف بن الدباغ[٥٥] فقد أشتهر بشعرهِ وتغزلهِ بعشق الغلمان وله في ذلك شعرًا يصف بهِ غلامًا جميل الوجه:

ياحامل الطائر الغريد يعشقه
يهنى العصافير أن فارقت بقرباكا
تمسي وتصبح مشغوفًا بصحبتهِ
في غفلة عن دمٍ تجريهِ عيناكا
إذا رأتك تغنت كُلها طربًا
حتى كأن طيور الجو تهواكا
يا ليتني الطير في كفيك مطعمهُ
وشربة حين يسقى من ثناياكا[٥٦]

كذلك نجد خبر يخص أحد رجال عبد الملك المظفر وهو مقدم بن الأصفر[٥٧] الذي عشق فتى يدعى عجيب، وكان مقدم هذا اضجر الفتى عجيب لكثرة ملاحقتهِ له، فقد كان يطيل الجلوس أمام المسجد الذي كان يصلي فيهِ الفتى لأجل أنّ يراه، وكان عجيب إذ ملّ من ملاحقته، قام إليهِ فيضربهُ ضربًا موجعًا فلا يزيده ذلك إلا تعلقًا بهِ وحبًا لهُ.[٥٨] أما الحسن بن هانئ[٥٩]، فقد وقع في حب غُلام يعرف محمد بن هارون المعروف بابن زبيدة، فكان لا يحسن النظر إليهِ إلا مع غلبة السكر على محمد.[٦٠]

كما كتب أبو عبد الرحمن بن طاهر[٦١] كتابًا وبعثهُ إلى الوزير ابن عبد العزيز[٦٢] مع غلام وسيم، قال فيه: هذا الفتى كما تراه يطلب خدمة، وبهِ حشمة، ويزعم أنه يحمل حمله، ويؤتي كل حين أكله، وقدمًا عهدتك تحن إلى هذه العصافير، فإنها حمر الحواصل صفر المناقير[٦٣]. يبدو أن الوزير ابن عبد العزيز كان مولعًا بالغُلمان ويقتفي أثرهم.

ثالثًا: رجال الدين وظاهرة عشق الغلمان

عُرفت ظاهرة عشق الغلمان انتشارًا واسعًا في أوساط المجتمع الأندلسي، رغم تشدد الخطاب الفقهي في مسألة النظر إلى الأمرد الحسِن بشهوة أو غيرها إلا إذا كان لحاجة شرعية كالبيع والشراء والتطبيب والتعليم وغيرها، كما شدد أيضًا بمسألة الخلوة بهم كونهم لا يختلفون عن المرأة في الفتنة.[٦٤]

والمتتبع لهذهِ الظاهرة المشينة يجد، وقوع بعض الفقهاء والعلماء ورجال الدين ضحية لهذا السلوك الخطر، والذي ينُم عن خُلق غير محمود فقد ذكر ابن حزم[٦٥]، أنَّ هناك رجلاً عُرف بالورع وقيام الليل واقتفاء آثار النساك وسلوك مذهب المتصوفين القدماء، متجبرًا بالدين، كان البعض يتجنب المزاح بحضرتهِ، أحكم القراءات إحكامًا جيدًا، وكان دائمًا في طلب الحديث، مثابرًا على النسخ، لم يمضِ الزمن حتى مكن الشيطان من نفسهِ وأرتكب المعاصي، أمتحن ببلية عشق الغلمان فترك ما كان معتنيًا بهِ وباع أكثر كتبهِ، وسقط من عيون الناس .

ويذكر أن إبراهيم بن سيار[٦٦]، كبير المعتزلة مع علو مكانتهِ في علم الكلام ومعرفتهِ بأمور الدين، وقع في عشق غُلام نصراني فوضع لأجلهِ كتابًا في تفضيل التثليث على التوحيد تقربًا إليهِ[٦٧] . ويبدو أنَّ ابن سيار ضحى بدينهِ إرضاءً لهذا الغلام النصراني فيالها من مصيبة كبرى تبيعون دينكم لأجل شهواتكم ونزواتكم، كذلك يذكر أنَّ لهُ شعرًا وصفَ فيهِ غلام رقيق البشرة قال فيهِ:

رقّ فلو بُزت سرابيله
علقه الجو من اللطف
يجرحه الناس بألحاظهم
ويشتكي الإيماء بالكفِ[٦٨]

وعلى الرغم ما عُرف بهِ أبي عبد الله بن عائشة[٦٩]، من زهد وورع وتقوى، إلا انهُ وقع في حب غُلام جميل الوجه حسن

المعاشرة[٧٠]، وقد انشد شعرًا في ليلة سمحت له بفتى كان يهواه، فقال فيهِ:

لله ليل بات عـــــندي به
طـــوع يدي من مهجتي في يديه
وبت أسقيه كؤوس الطـــلا
ولم أزل أســـهر شـــوقًا إليـــه
عــــاطيته حمراء ممزوجة
كــــأنها تعـــــصر من وجنتيه[٧١]

ويُذكر أنَّ أبي الصلت أمية بن عبد العزيز[٧٢]، قد فرق أستار الحياء من الله وهو يتغزل ماجنًا في غُلام كان بجانبهِ في المسجد غير آبهًا بحرمة بيت الله متجاهلاً دينهِ، مما يعكس واقع الحال الذي أضحت فيهِ معالم المقدس والمدنس متداخلة مع بعضها البعض، وتبعًا لذلك كان يقول:

صلى إلى جنبي من لم يزل
يصلى بِهِ قلبي نار الجحيم[٧٣]

ثم تغزل بغُلام عشقهُ ، ووقع في حبهُ اسمهُ جوشن، فأنشدهُ شعرًا قال فيهِ:

صيَّرْتُ صبريَ جوشنًا لما رمتْ
نحوي بأسهمها لواحظُ جوشَنِ
ولقد رُميتُ بأسهمٍ لكنّني
لم ألـقَ أقتلَ من ســــــهامِ الأعيُنِ[٧٤]

وواصل تغزله غير آبهًا بمحارم الله قائلاً:

يا موقِدًا بالهجر في أضلُعي
نارًا بغير الوصلِ ما تنطفي
إن لم يكُنْ وصل فعِدْني به
رضيت بالوعد وإن لم تفِ[٧٥]

كذلك كانَ يتغزل بُغلام زنجيّ جميل الوجه حسن الطلعة كان يسبح في نهرٍ فانشده شعرًا قال فيهِ:

وشادنٍ من بني الزّنج
ساحر المقلتين
قد حال تفتير عينيه
بين صبري وبيني
أبصرْتُه وسْطَ نهرٍ
طافٍ على الصّفتين
فقلت أسود عيني
يعوم في دمع عيني[٧٦]

ولهُ شعرًا يتوسل بغُلام أحبهُ، وصد عنهُ الحبيب، وبالغ في صدودهِ حتى لم يعد يلقى لهُ بالاً، أو يكترث بحاله المعذبة لقاء هذا الصدود، وهو يتألم ويستعطف ويسترحم هذا الغُلام، لكن دونما جدوى[٧٧] فأنشدهُ شعراً قال فيهِ:

يا من برى الجسم بطول صدوده
ألا سمحت ولو بوعد وصال
قد كنت أطمع منك لو عاقبتني
بصدور عتب لا صدود ملال[٧٨]

ولعلَّ تأثر بعض الفقهاء، بالانحرافات الخُلقية التي عصفت بالمجتمع الأندلسي، قد أثرت عليهم مما جعل البعض يقع في أخطاء العامة، وانحرافاتهم فبالرغم من المكانة العلمية والاجتماعية التي تمتع بها ابن حزم[٧٩]، إلا أنَّهُ تأثر بالانحرافات الخُلقية التي شاعت في المجتمع الأندلسي، إذ يُذكر أنَّهُ كانَ ذات يوم يسير في سكة الحطابين مع صديقًا لهُ يدعى أبي عمر في مدينة اشبيلية، فصادفهما شاب جميل حسن الوجه فأبدى ابن حزم إعجابه بِهِ فقال صاحبهِ: يا ابن حزم لم نر سوى الوجه وما تحت الثياب غير ذلك، فأنشد ابن حزم شعرًا قال فيهِ:

وذي عذلٍ فيمن سباني حسنه
يطيل ملامي في الهوى ويـــقول
أمن أجل وجهٍ لاح لم تر غيره
ولم تدر كيف الجسم أنت عليل
فقلت له أســـــرفت في اللوم
فاتّئد فعندي ردٌّ لو أشــاء طويل[٨٠]

علمًا أنَّ ابن حزم قد ألف كتابًا في الحب اسماه طوق الحمامة أشارَ فيهِ إلى ضرورة الابتعاد عن هذهِ الحالة السيئة قال فيه: "والصالح من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق ولا يتعرض إلى المناظر الجالبة للأهواء، ولا يرفع طرفه إلى الصور البديعة التركيب، والفاسق من يعاشر أهل النقص وينشر بصره إلى الوجوه البديعة الصنعة، ويتصدى للمشاهد المؤذية، ويحب الخلوات المهلكات"[٨١]، والمتمعن في ذلك يجد تناقضًا في تصرفات ابن حزم التي وردت، فقد علل الذهبي[٨٢] هذهِ الحادثة وما بدر من ابن حزم بأنها على سبيل الدعابة، وأنّ كانت على سبيل الدعابة فأنَّ على ابن حزم أنَّ يترفع عن مثل هذهِ الدعابات التي تحط من مكانتهِ في المجتمع، ولعلَّ التبرير الوحيد لمثل هذهِ الأفعال أنَّ ابن حزم قد فعلها في أيام الصبا وقبل أنّ يبلغ المكانة العلمية التي حظيَ بها في تلك المدة . وقد كان

عليه أنّ يترفع عن هذهِ الظاهرة السيئة، لأنها تقلل من شانهِ في أوساط المجتمع الأندلسي، وقد أشار ابن حزم بأن في كتابهِ طوق الحمامة ذنوبًا، لكن هذهِ الذنوب صغيرة وليست كبيرة فنراه يقول: "وأنا استغفر الله تعالى مما يكتبه الملكان ويحصيه الرقيبان من هذا وشبهه، استغفار من يعلم أن كلامه من عمله؛ ولكنه إن لم يكن من اللغو الذي لا يؤاخذ به المرء فهو إن شاء الله من اللمم المعفو، وإلا فليس من السيئات والفواحش التي يتوقع عليها العذاب، وعلى كل حال فليس من الكبائر التي ورد النص فيها"[٨٣].

أما القاضي أبو الحسن إبراهيم بن محمد المعروف بابن السقا، أتخذ دارًا آخر مدتهِ للخلوة بالنساء والغلمان، لا يسمح لأحد من طبقات الناس الدخول إليها حتى سموها (دار اللذة)، لأنهُ كان يتردد عليها في النهار عند فراغهِ من أحكام القضاء فيقضي بها راحتهِ، ومن تمام العجب في شأنهِ انه لم يكشفه ولا نبش صداه إلا تلك الطائفة من بطانته التي اختارهم لنفسه من أرذال الطبقات.[٨٤]

وكان لابن الحاج صاحب قرطبة[٨٥] ثلاثة أولاد: حسون وعزرون ورحمون، كانوا غاية في الوسامة والجمال، فأولع بهم الإمام أبي محمد بن السيد النحوي وقال فيهم:

أخفيت سقمي حتى كاد يخفيني
وهمت في حبّ عزّونٍ فعزّوني
ثمّ ارحموني برحمونٍ وإن ظمئت
نفسي إلى ريقٍ حسّونٍ فحسّوني[٨٦]

كذلك يُذكر أن الإمام أبي الحسن بن حزون كان لهُ غُلام محبوب يدعى أبا عامر، وسافر أبي الحسن ذات يوم، فبينما هو خارج المرية[٨٧]، إذ وجد فتى يشبه محبوبه وسألهُ عن اسمهِ، فأخبرهُ بأنهُ يُدعى أبا عامر فقال أبي الحسن:

إلى كم أفرّ أمام الهوى
وليس لذا الحبّ من آخر
وكيف أفر أمام الهوى
وفي كل وادٍ أبو عامر[٨٨]

ولم يكن العالم أبو عيسى لب بن عبد الوارث القلعي اليحصبي[٨٩]، بعيدًا عن الوقوع في هذهِ المعصية، إذ يذكر أنهُ أحب أحد أولاد الأعيان فمن كان يقرأ عليهِ، فلما أنفرد به بينَ لهُ حبهُ وقال لهُ: "الصبيان يفطنون بنا فإذا أردت أنّ تقول شيئًا فأكتبهُ لي في ورقة، قال فلما سمعت ذلك منهُ تمكن الطمع مني فيهِ"، ويبدو أنَّ الفتى كان يتمتع بشيء من الحنكة والذكاء وأراد أنّ يمسك مستمسك على العالم أبو عيسى حينما طلب منهُ أنّ يُعبر عن ما في داخلهِ من حب عن طريق الكتابة ليكون ذلك شاهدًا على أفعال العالم، وقد انشدهُ العالم شعرًا قال فيهِ:

يا من له حسنٌ يفوق به الورى
صل هائمًا قد ظلّ فيك محيّرا
وامنن عليه بقبلةٍ أو غيرها
إن كنت تطمع في الهوى أن تؤجرا[٩٠]

وقد كتب العالم أبو عيسى من الكلام، وعبرَ عن حبه للغُلام، فلما حصلت الورقة عند الغُلام كتب لهُ في ورقة أخرى قائلاً : أنا من بيت عادة أهله أنّ يكونوا اسم فاعل لا اسم مفعول، وإنما أردت أنّ يحصل عندي خطك شاهدًا على ما قابلتني بهِ لئلا أشكو إلى أبي فيقول لي : حاش الله أنّ يقع الفقيه في هذا، وإنما أنت خبيث رأيتهُ يطالبك بالتزام الحفظ فاختلقت عليهِ لأخرجك من عنده، فأبقى معك ومعهُ، وأنّ أوقفته على خطك صدقني واسترحت، ولكن أفعل هذا إلا إذا لم تنتهِ عني، وأنّ انتهيت فلا أخبر بهِ أحدًا، قال العالم، فلما وقفت على خطهِ علمت قدر ما وقعت فيهِ وجعلت أرغب إليهِ في أنّ يرد الرقعة إليَّ فأبى وقال: "هي عندي رهن على وفائك بأن لا ترجع تتكلم في ذلك الشأن قال : فكان والله يبطل القراءة ولا أجسر أكلمهُ، لأني رأيت حياتي وناموسي قد حصل في يدهِ، وتبتُ من ذلك الحين عن هذا وأمثالهِ".[٩١]

أما الفقيه أبي جعفر احمد بن يحي الحميري[٩٢]، فقد كان خطيبًا في جامع قرطبة يقرأ فيهِ النحو، ورغم ذلك فقد وقع في عشق غُلام اسمه عيسى عشقهُ عشقًا كبيرًا، لكنهُ حينما رأى غُلامًا اسمه محمد جميل الوجه رشيق القوام أعجب بهِ ومال إليهِ وانشده شعرًا قال فيهِ:

تبدلت من عيسى بحب محمد
هديت ولولا الله ما كنت أهتدي
وما عن ملال كان ذاك وإنما
شريعة عيسى عطلت بمحمد[٩٣]

والمتمعن في هذين البيتين يجد أن هنالك انحراف فكري واضح في فكر الفقيه الحميري يتمثل بتشبيه هذين الغُلامين بنبييّ الله عيسى ومحمد عليهما السلام، لا لشيء مهم إلا لأنه وقع في حبهما وعشقهما، ويبرر الحميري انتقاله هذا من حب

الغلام عيسى إلى حب الغلام محمد تبريرًا دينيًا مشيرًا إلى تفوق النبي محمد على النبي عيسى عليهما السلام في المحاسن والفضائل.

وقد بلغ عشق الرجل للغُلام حد الجنون، وربما كان هذا العشق سبب في موتهِ، كما حصل للعالم النحوي أحمد بن كليب (ابن قزمان) [٩٤]، بسبب عشقهِ لأسلم بن احمد بن سعيد،كان أجمل ما رأتهُ العيون[٩٥]،و كان كثير الزيارة لأبن قزمان وهو لا يعلم بما إلمَ بهِ من عشقهِ الذي كان سببًا بمرضهِ وموتهِ[٩٦]، إذ يذكر أنَّ ابن كليب كان يلتقي أسلم في حلقة كانوا يتدارسون فيها النحو، فأخذ يتعرض لهُ بالشعر فصار الناس يتناقلونهُ ويرددونه، وهو ما أحرج أسلم وخدش حياءه، فأنقطع عن مجالس العلم، واكتفى بالجلوس أمام داره نهارًا، إلا أنَّ أبن كليب لم يطق صبرًا على أسلم، فصار شغله الشاغل المرور أمام دار أسلم علهُ يظفر بنظرة منه، إلى أنّ ضاق صدر أسلم ذرعًا فصار لا يخرج إلا ليلاً بعد صلاة المغرب، لكن هذا التصرف لم يفدهُ أيضًا، فاحتبس منزلهُ ولم يفارقه، وهو ما أثر في قلب العالم ابن كليب وألمَ بهِ وصار عليلاً طريح الفراش، وأخذت حالتهُ تزداد سوءًا يومًا بعد يوم حتى لم ينفعهُ دواء الأطباء لأن دواءه كما كان يقول: نظرة من اسلم، وهو ما دفع شيخهُ أبو عبد الله أحمد بن خطاب[٩٧]، أن يشفع لهُ عند أسلم ويحنن فؤاده عليهِ ليزورهُ لربما يشفى، فذهب ابن خطاب والتقى أسلم وقال له:

((لي حاجة، قال: وما هي؟ قلت: قد علمت ما جمعك مع أحمد بن كليب من ذمام الطلب عندي، فقال: نعم، ولكن قد تعلم أنه برح بي، وشهر اسمي، وآذاني، فقلت له كل ذلك يغتفر في مثل الحال التي هو فيها، والرجل يموت، فتفضل بعيادته، فقال: والله ما أقدر على ذلك، فلا تكلفني هذا، فقلت له: لابد فليس عليك في ذلك شيء وإنما هي عيادة مريض، قال: ولم أزل به حتى أجاب، فقلت: فقم الآن، فقال لي: لست والله أفعل، ولكن غدًا، فقلت له: ولا خلف، قال نعم: فانصرفت إلى أحمد بن كليب، وأخبرته بموعده بعد تأبيه، فسر بذلك، وارتاحت نفسه، قال: فلما كان الغد بكرت إلى أسلم وقلت له: الوعد، قال: فوجم وقال: والله لقد تحملني على خطة صعبة علي، وما أدرى كيف أطيق ذلك؟ قال: فقلت له لابد من أن تفي بوعدك لي، قال: فأخذ رداءه ونهض معي راجلا، قال: فلما أتينا منزل أحمد بن كليب، وكان يسكن في آخر درب طويل، وتوسط الدرب، وقف واحمر وخجل، وقال لي: الساعة والله أموت، وما أستطيع أن أنقل قدمي، ولا أن أعرض هذا على نفسي، فقلت: لا تفعل، بعد أن بلغت المنزل تنصرف؟ قال: لا سبيل والله إلى ذلك ألبتة، قال: ورجع مسرعًا فاتبعته، وأخذت بردائه، فتمادى وتمزق الرداء، وبقيت قطعة منه في يدي لسرعته وإمساكي له، ومضى ولم أدركه، فرجعت ودخلت إلى أحمد بن كليب)).[٩٨]

عاد ابن خطاب ودخل على ابن كليب من غير أسلم فتغير حالهُ وازدادت سوءًا، وأصبح يهذي كالمجنون، ولما رجع وعيهِ قال لابن خطاب شعرًا طلب منهُ أن يحفظه قال فيهِ:

أسـلم يا راحة العليل
رفقًا على الهائم النحيل
وصلك أشهى إلى فؤادى
من رحمة الخالق الجليل[٩٩]

فقال ابن خطاب: ما هذه العظيمة، فقال لي قد كان؛ قال: فخرجت عنه، فو الله ما توسطت الدرب حتى سمعت الصراخ عليه، وقد فارق الدنيا[١٠٠].

كذلك مات أبو عبد الله محمد بن يحى الضبي بسبب عشقه لأحد الغُلمان، ولم يكن أمر عبد الله قد رأى هذا الغُلام إلا مرة واحدة فغلب على عشقهِ وهام بهِ، وكان يقول: ((لا فارقني حبه، أو يوردني رمسي فكان ذلك ...))[١٠١].

كذلك عشقَ عبيد الله بن يحيى الجزيري[١٠٢] غُلام رضيَ معه بإهمال داره وإباحة حريمه، والتعريض بأهلهِ طمعًا بالحصول على بغيتهِ من ذلك الغُلام حتى تناقلت السن الناس أخباره وصار حديث مجالسهم.[١٠٣]

كذلك يذكر أنَّ القاضي أبا بكر بن العربي[١٠٤]، ركب مع أحد أمراء المرابطين، وكان ذلك الأمير صغيرًا وجميل الوجه، فهز عليه رميحًا كان في يده مداعبًا، فقال:

يهزّ عليّ الرّمح ظبيٌ مهفهفٌ
لعوبٌ بألباب البريّة عابث
فــلو أنّــه رمحٌ إذن لاتّقيته
ولكنّه رمح وثانٍ وثــالث[١٠٥]

وقوله وقد دخل عليه غلام جميل الصورة في لباس خشن:

لبس الصوف لكي أنكره
وأتانا شاجيًا قد عبسا
قلت إيهٍ قد عرفناك وذا
جلّ سوء لا يعيب الفرسا
كلّ شيء أنت فيه حسنٌ
لا يبالي حسنٌ ما لبسا[١٠٦]

أما الإمام أبو علي الشلوبيني(١٠٧)، فقد وقع بحب غُلام حسنٍ جميل الوجه، وأخذ يهواه ويتغزل فيه أسمهُ قاسم فأنشده شعرًا قال فيه:

ومما شجا قلبي وفضَ مدامعي
هوىً قدَّ قلبي إذ كلفتُ بقاسمِ
وكُنت أضن الميم أصلاً فلم تَكُن
وكانت كميمٍ ألحقت في الزراقم(١٠٨)

أما طبقة المؤدبون لم تكن في منأى عن ممارسة هذهِ الحالة فيذكر أنَّ المؤدب أبو عبد الملك بن عثمان بن المثنى القيسي القرطبي الذي أدب أولاد الأمير عبد الرحمن الأوسط وأولاد الأمير محمد، قد زاره بعض أخوانه في قصر قرطبة، وهو يعلم ولدًا للأمير محمد جميل الصورة قال: كيف حالك مع هذا الرشا؟ فقال: لا أزال أشرب خمر عينيه فلا أروى وهو يسقيها دائمًا، وانشد شعرًا قال فيه:

صناعة عيني السُهاد وإنما
صناعة عينيه الخلابة والسحر
ولو بغناء الدهر أرجو نواله
إذا لـــــوددنا أنه فنى الدهر(١٠٩)

كما اشتهر عن مؤدب أولاد الأمير عبد الرحمن بن الحكم، المدعو أبو محمد عبد الله بن أبي بكر سابق الكلاعي حبه وولعه بالغلمان وهو القائل:

صبرت ومالي بالتصبر طاقة
فياليت قلبي مثل قلبك صابر(١١٠)

كذلك يذكر أنَّ المؤدب أبي بكر محمد بن طلحة(١١١)، كان لا يملك نفسه في النظر إلى الصور الحسان، وأتاه أحد أصحابه بغُلام جميل الوجه بهي الطلعة، فعندما دخل مجلسه وقع نظرةُ عليهِ، ولم يلتفت إلى والدهِ، وجعل والده يوصيهِ عليهِ وهو لا يعلم ما يقولهُ، وقد افتضح في طاعة هواه، فقال له الرجل : يا أبا بكر حقق النظر فيهِ لعلهُ مملوك ضاع لك، وقد جبره الله تعالى عليك، ولكن على من يتركه عندك لعنة الله، هذا ما عملت بمحضري، والله أنّ غاب معك عن بصري لمحة لتفعلن بهِ ما أشتهر عنك، وأخذ ولده وأنصرف بهِ فأنقلب المجلس ضحكًا.(١١٢)

أما المؤدب هلال البياني كان يهوى غُلاما وسيمًا من متأدبي قرطبة، فنظمَ فيه شعرًا قال فيهِ:

وكّلت عيني برعي النّجم في الظلّم
وعبرني قد غدت ممزوجةً بدم

فقال له الغلام: ((أنت لا تبرح بكوكب من عينك ليلاً ولا نهارًا، وعاشقًا وغير عاشق))، فخجل هلال من هذا الكلام (١١٣) .

يتضح مما سبق أن بعض رجالات الدين في الأندلس قد افتتنت بهذهِ الآفة ووقعت في معصية الله سبحانه وتعالى، وأنها لم تنئ بنفسها من الوقوع بهذهِ الآفة التي عصفت بالمجتمع الأندلسي.

رابعًا: ظاهرة عشق الغُلمان بين تجليات الأدباء وممارسة الشعراء والأطباء في الأندلس

اتخذ التغزل بالغلام في الكثير من الأحيان نفس الخصائص الجسدية والحسية التي تغزل بها الشعراء بالمرأة، إذ لم تختلف نظرتهم للغلام عن نظرتهم للمرأة، حيث جسدت أشعارهم الغزلية، التغزل بعيونهم وخدودهم وقوامهم، وشبهوهم بالضبي والهلال، وتلذذوا بخمر رضابهم وسحر ألحاظهم، وعشقوا رقتهم وغنجهم ودلالهم وخاصة هؤلاء السقاة والراقصين الذين شكلوا طقوسًا رمزية خاصة لا تكتمل دونها مجالس أُنسهم ولياليهم الحمراء(١١٤).

لم يكن شعراء الأندلس جميعهم على هذا المنوال فمنهم من كان له نصيبًا وافرًا من ظاهرة عشق الغُلمان(١١٥)، ومنهم من رفض هذهِ الظاهرة السيئة، لذلك انقسموا إلى فريقين فأحدهما يذم أهل تلك الظاهرة، والثاني يمتدحها وفي ذلك يقول ابن بسام:(١١٦) ((وأما صفات المعذرين من الغلمان فقد جرت خيول فرسان هذا الشأن، بهذا الميدان، وتفننوا في ذلك نثرًا ونظمًا، وتطاردوا فيه مدحًا وذمًا)).

وقد حِفلَ تاريخ الأندلس بشعراء وأدباء افتتنوا بظاهرة عشق الغُلمان وكان من أبرزهم الشاعر ابن عمار الذي عاشَ حياة مترفة في قصور بني عباد، فشغفَ بالخمر والغزل بالغلمان(١١٧) وعشقَ عبدًا من عبيد المؤتمن بن هود (٤٧٤-٤٧٨هـ/ ١٠٨١-١٠٨٥م)(١١٨) فأنشده شعرًا قال فيهِ:

وأحور من ظباء الروم عاط
بسالفتيه من دمعي فريد
نبيل الخلق جافي الخلق عبد
هو المولى ونحن له عبيد(١١٩)

كذلك لهث شعرًا في غُلام رومي عشقهُ وتغزل فيهِ قائلاً:

وأحور من ظباء الروم عاطٍ
بسالفتيه من دمــعي فريد
قسا قلبًا وشنّ عليه درعًا
فـــباطنه وظـــــاهره حـديد
بكيت وقد دنا ونأى رضاه
وقد يبكي من الطرب الجليد[١٢٠]

وقد حظر ابن عمار ذات يوم في مجلس المؤتمن بن هود فوقع نظره على غُلام جميل الوجه أخرس لا يفصح وجههُ كالقمر، أناملهُ سوسن ومحاجره نرجس، يتيه دلالاً بعذره، مقلتهُ حوراء. ويبدو أنهُ من العجم ضاقت بهِ السبل لأنهُ طلب من المؤتمن الخروج إلى موضعٍ بعثهُ ووجههُ إليهِ فزجرهُ المؤتمن، ووقعت عين بن عمار عليهِ فأشارَ إليهِ وقربهُ وضمهُ كأنه قد تبناهُ، وأنشده شعرًا قال فيهِ:

وهويته يسقي المدام كأنّه
قمرٌ يـــــدور بكوكب في مجلس
متأرّج الحركات تندى ريحه
كـــــالغصن هــــزّته الصّبا بتنفّس
يسعى بكأسٍ في أنامل سوسنٍ
ويدير أخرى من محاجر نرجس[١٢١]

أما الشاعر أدريس اليابسي[١٢٢] فقد عشق غُلامًا رآه في الحمام فتغزل فيهِ وأنشده شعرًا قال فيه:

توشح بالظلماء وهو صباح
فأمرضت الألباب وهي صحاح
وظل فؤادي طائرا عن جوانحي
وليــــس له إلا الـــغرام جــناح
قضيب صباح في وشاح دجنة
ألا ليتـني تحت الوشـــاح وشاح
ولا عجب أن أفسدتني جفونه
فـــكل فــــساد في هـــواه صلاح[١٢٣]

ويذكر أن الأديب أبو الحسن البرقي[١٢٤]، قد وقع في حب غُلام من إشبيلية يُعرف بابن المكر[١٢٥]، وتعذب في حبهِ وصارَ طريحًا بين يدي الفكر أي أنهُ يسير كالهائم العائشق الولهان وأخذ ينشد شعرًا قال فيهِ:

الآن لمّـا صــــــوّحت وجـــناته
شوكًا وأضحت سلوة العشاق
واستوحشت منه المحاسن واكتس
أنوار وجهك واهن الأخلاق
أمسيت تبذل لي الوصال تصنّعًا
خـــلق اللئيم وشـــيمة المذّاق[١٢٦]

أما الأديب أبو جعفر بن البني[١٢٧]، فقد اكتوى بنار حب غُلام جميل الوجه حسِن الطلعة، وصار يُعاني من ذلك الحب حتى اخذ يتصرف بتصرفات حبيبهِ الغُلام فأنتهك الحُرمات وأستباح المحرمات فكان ذلك سببًا كافيًا لإخراجهِ من الأندلس ونفيهِ إلى المشرق[١٢٨] . ولم يكن الشاعر أبو عمر يوسف بن هارون الكندي المعروف بالرمادي[١٢٩]، بعيدًا عن ممارسة ظاهرة عشق الغُلمان، فيذكر أنَّهُ عشق غُلامًا نصرانيا وأحبهُ، وأرتضى لنفسهِ أنّ يترك دينهِ ويصبح نصرانيًا أكرامًا لهذا الغُلام وأنشدهُ شعرًا قال فيهِ:

أدرها مثل ريقك ثم صلّب
كعادتهم على وهمي وكاسي
فيقضى ما أمرت به اجتلابًا
لمسروري وزاد خضوع راسي[١٣٠]

ويبدو أنَّ الشاعر الرمادي كان مولعًا بعشق الغُلمان، فما أنّ سجن معه غُلام جميل من أولاد العبيد فيه مجال، سرعان ما عشقهُ ووقع في حبهِ، فكتب يخاطب الموكل بالسجن بقطعة منها:

جليسك ممن أتلف الحب قلبه
ويلذع قلبي حرقة دونها الجمر
هلال وفي غير السماء طلوعه
وريم ولكن ليس مسكنه القفر
تأملت عينيه فخامرني السكر
ولا شك في أن العيون هي الخمر[١٣١]

أما الشاعر الرصافي[١٣٢] كان يميل في صباه لبعض الفتيان الطلبة، فأجمعوا أي الطلبة على أنّ يعملوا نزهة، فركبوا زورقًا فوافق أنّ أجتمع شمل الرصافي بمحبوبهِ، ثم أنّ الريح عصفت وهاج البحر، ونزل المطر، فنزل من الزورق وأفترق شملهم، وأخذ الرصافي يتألم وينشد الشعر قائلاً:

غار بي الغرب إذ رآني
مجتمع الشمل بالحبيب
فأرسل الماء عن فراقٍ
وأرسل الريح عن رقيب[١٣٣]

أما ابن قزمان[١٣٤] فقد ألف ديوانًا لأجل شابًا قد أحبهُ، ذاعت شهرة الأندلسيين بهذا الأمر وتعدى الجزيرة إلى المشرق، إذ جاء في مقدمة الديوان أنَّهُ كتبهُ من أجل الوزير الشاب الأمين أبو أسحق إبراهيم بن أحمد الوشكي فيقول: (ولما أجمع الدهر بيني وبينه، وأقر بذلك المنظر الشريف عيني، لم يزل يأخذ نفسهُ بزيارتي وافتقادي، ويشمل شرف مذهبي فيهِ واعتقادي، فجريت عليهِ مدة اختلافهِ عليّ وتكراره بالزيارة إليّ، من المذاهب الطريفة والمقاطع الحلوة، ما تضيق عنهُ البطاقة، وتضعف عن جمعهِ القوة والطاقة، ويرد أغنياء البلاغة إلى حال الفاقة، حتى نبت ذلك المزروع، ورشحت له أصول وتبعت له فروع، وحصل عندي من المودة والمحبة، ما يقع منه شهلان في مقدار حبه، ومن الوجد الكثير ما يصغر عنه التعبير، فلم أجد ما أتحبب بهِ إليهِ، ولا برًا أخلعهُ عليهِ، إلا أنّ جمعت لهُ أزجالي قديمًا وحديثًا وطلبت بهِ رضاه طلبًا حثيثًا).[١٣٥]

استفحلت ظاهرة عشق الغلمان في الأندلس وانتشرت بين العامة والخاصة، فقد اشتهر الشاعر ابن هانئ الأندلسي الالبيري[١٣٦] المعروف بالسيمسر بالهجاء، وعُرف بشدة الخلاعة والمجون والاستهتار والتهتك، وكان منحرفًا جنسيًا، ومغرمًا بحب الغلمان، وقُتل في مشربهِ على يد صبي.[١٣٧] وفيه قال أبن بسام:[١٣٨] (كان احد المختثين قد تسربل المجون، وعب البطالة والجنون، حتى مج شبابه، وأقصر أترابه، ولم يدع عارًا إلا ركبه، ولا إثمًا إلا ارتكبه).

أما ابن الخطيب الغرناطي فكان مولعًا بحب غلامًا عبر عن جنونه به هوى وصبابهِ فيقول:

قالوا كلفت به غُلامًا حالكًا
فأجبتُهم لي فيهِ مايشفي المُـمهج
مهما جُننت بهِ هوىً وصبابةً
علقتُ فوقي منهُ حِرزًا من سبج[١٣٩]

أما سليمان بن محمد المهري الصقلي فقد كان من أهل العلم والأدب، أفتتن بعشق غُلام جميل، لكن الغُلام أعرض عنه، فحزُنَ المهري وأخذ يشرب الخمر فدار في فكرهِ أنّ يحرق دار الغُلام وفعل ذلك لكن الناس بادروا إلى النار بالإطفاء، فاشتكاه الغُلام ومثلَ أمام القاضي فسأله القاضي لأي شيء أحرقت باب هذا الغلام فأنشد يقول:

لما تمادى على بعادي
وأضرم النار في فؤادي
ولم أجد عمن هواه يدًا
ولا معينًا على السهادِ
حملت نفسي على وقوفي
بـــبابه حـملة الجوادِ
فطار من بعض نار قلبي
أقل في الوصف من زنادِ
فأحرق الباب دون علمي
ولم يـــكن ذاك عن مرادِ

فاستطرفه القاضي، وتحمل عنه ما أفسد، وأخذ عليه ألا يعود، وخلى سبيله[١٤٠] .

كذلك يذكر أن عامر بن هشام[١٤١] كان له معشوقًا من أبناء الجند ولع بحبه وعشقه، ولما سمع والد الصبي باجتماع ولده بابن هشام حلق شعر أبنه وقيده وحبسه فقال ابن هشام في ذلك الحيف قائلاً:

ظَال ليلِي مذ قصروا ليل شعره
ورموا بالسرار كَامِل بدره
يَـــا هِلَال السَّمَاء قبل هلالاً
قيدوه بِـــــهِ مَخَـــــافَة فره[١٤٢]

وقد أشار الضبي[١٤٣] أنَّ الكثير من آباء الصبيان عمدوا إلى حلق رؤوس أولادهم وذلك لتقبيحهم حتى لا يقع بحبهم أو يستهويهم الماجنون. لم تكن هذهِ الظاهرة محصورة بالفئات سابقة الذكر بل شملت طبقة الأطباء أيضًا أنَّ مغريات الحياة العابثة كانت كفيلة بجعلهم غير عابئين بالحفاظ على مكانتهم وهيبتهم في المجتمع الأندلسي، فيذكر أنَّ الطبيب ابن أم البنين[١٤٤] الذي رافق الخليفة عبد الرحمن الناصر في إحدى غزواتهِ، ولما دخل إلى مضربهِ في القائلة قام إلى غُلام جميل لهُ فعلاهُ، فهبت ريح عليهِ عاصف فاقتلعت المضارب فانقلع مضربه وسقط، وبقي بارزًا للناس وهو على الغُلام[١٤٥] .

تأسيسًا على ما تقدم يبدو أنّ المعايير الأخلاقية قد فسدت في الأندلس، وانتشرت هذهِ الظاهرة التي أصبحت سائدة عند البعض حتى شجعت على ظهور القطماء وما رواية ابن سعيد[١٤٦] إلا مصداق لما نقول إذ أنه قال: ((وكان في درب ابن زيدون رجل مشهور بهذا الشأن ينام في أسطوان داره، ويترك القفل على الباب يتمكن فتحه، فإذا رآه سارق على تلك الحال عالج الباب ودخل، فيمسكه القطيم، وكان له عبدان يريحهما بهذا الشأن، فيقول للسارق: أيها الملعون! جسرت على بابي وفتحته وأردت الدخول على حرمي، ما بقى لك إلا أن .... والله

وتالله لا زلت حتى تفعل، فتتم لك النادرة في. ثم ينبطح فيرى السارق أنه يفعل ذلك لئلا يفتضح، ثم يطلقه)).

خَاتِمَةٌ

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أبرزها:

١- استحالة وجود مجتمع متكامل فاضل يتصف أفراده في فضاء التُّقى ويتحلون بكرم الأخلاق، فمنظومة الحياة تقتضي الاختلاف والتناقض وهذا أمرًا طبيعي، لكن حينما يتحول ذلك إلى انحراف ويصبح ظاهرة عامة مستشرية بين أبناء المجتمع فذلك هو الانهيار، والانحراف الخُلقي بحد ذاتِهِ والخروج عن نهج الدين الإسلامي الحنيف.

٢- يبدو أنَّ انتشار هذهِ الظاهرة بين أوساط المجتمع الأندلسي يعود إلى سلوك اجتماعي غير سوي يعبر عن انحراف أخلاقي تحكمت فيهِ مجموعة من العوامل سبق وأنّ أشرنا إليها في موضع الدراسة.

٣- جسدت ظاهرة عشق الغُلمان في الأندلس والتغزل بهم علامة من علامات المجتمع، حتى أضحت هذهِ الظاهرة من الظواهر المهمة التي شكلت ملامح المجتمع الأندلسي.

٤- لم يكن انتشار ظاهرة عشق الغُلمان في الأندلس محصورة بفئة معينة من فئات المجتمع الأندلسي بل شملت جميع فئات المجتمع: الدينية، السياسية، الأدبية والطبية.

٥- شيوع ظاهرة التغزل بالغُلمان وعشقهم بين أوساط الشعراء وانتشار هذا اللون من الغزل الشعري الذي شهدتهُ الأندلس بصورة ذائعة لم يعهدها شعراء المشارقة على هذا النحو الكبير إذ كانوا متحفظين إزاء هذا اللون الشعري بدافع الدين والهيبة والمحافظة على المكانة الاجتماعية التي يتحلون بها في أوساط مجتمعاتهم.

٦- على الرغم من وقوع بعض رجالات المؤسسة الدينية، فريسة لممارسات هذهِ الظاهرة، إلا أنَّ الدين الإسلامي وقف موقف المتشدد من هكذا ممارسات تسيء إلى سمعة المسلم وتحط من مكانتهِ بين أبناء المجمع.

٧- يتضح أن حالة الانفلات والانحراف الخُلقي التي شاعت في الأندلس خلال عهد الطوائف قد تركت تأثيراتها على العهد المرابطي، ولا سيما ظاهرة عشق الغُلمان التي انتشرت بشكل كبير خلال عهد المرابطين الأمر الذي يتضح بشكل واضح من خلال دراستنا لكتب السير والتراجم التي عُنيت بالترجمة لأعلام وفقهاء تلك الحقبة.

٨- رغم انتشار الانحرافات الخلقية في المجتمع الأندلسي إلا أننا لا يمكننا تجاهل الإيجابيات والمساهمات الفكرية والحضارية التي أغرق الأندلسيون البشر في محاسنها، فالأندلس كانت منار أعجاب ومحط أنضار العالم أجمع، لما تتمتع بهِ من تطور وتقدم حضاري شمل جوانب الحياة كافة.

الاحالات المرجعية:

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، **تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس، خليل شحادة، راجعهُ سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ٢٠٠٠،١/ ١٤٤.

(٢) خالص، صلاح، **إشبيلية في القرن الخامس الهجري -دراسة أدبية تاريخية** -دار الثقافة، د.ط، بيروت، ١٩٦٥، ص ١٠٤؛ بولعراس، خميسي، الحياة الاجتماعية والثقافية للأندلس في عصر ملوك الطوائف ٤٠٠-٤٧٩هـ/ ١٠٠٩ -١٠٨٦م، رسالة ماجستير، كلية الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الحاج بلخضر، الجزائر، ٢٠٠٧، ص٧٠.

(٣) الأذفوني، كمال الدين أبو الفضل بن جعفر (ت ٧٨٤هـ/١٣٧٤م)، **الطالع السعيد الجامع لأسماء نجباء الصعيد**، تحقيق سعد محمد حسن و الحاجري، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٩٦، ص٥٨٤.

(٤) مدلج، جودت، **الحب في الأندلس**، ط١، دار اللسان العربي، بيروت، د.ت، ص٢٠١ ؛ بولعراس، الحياة الاجتماعية، ص٦٩.

(٥) دندش، عصمت عبد اللطيف، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين عصر الطوائف الثاني ٥١٠-٥٤٦هـ/ ١١١٦-١١٥١م تاريخ سياسي وحضاري**، دار الغرب الإسلامي، ط١، بيروت، ١٩٨٨، ص٣٤١.

(٦) المقري، أحمد بن محمد المقري التلمساني، (ت ١٠٤١هـ/١٦٣١م)، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٨٨، ٥٧٧/١ توفيق، عمر إبراهيم،صورة المجتمع الأندلسي في القرن الخامس للهجرة (سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا)، ط١، دار غيداء للنشر والتوزيع، الأردن ٢٠١١،، ص١٥.

(٧) رقية، بن خيرة، **الآفات الاجتماعية في الأندلس ما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين (ق١١- ١٢م) دراسة في ظاهرة الانحراف**، أطروحة دكتوراة تخصص تاريخ الحوض الغربي للمتوسط تاريخ وحضارة فرع الغرب الإسلامي، جامعة مصطفى اسطمبولي، الجزائر، ٢٠١٧، ص١٤٥.

(٨) **برشانة**: حصن في الأندلس على مجتمع نهرين وهو من أمنع الحصون مكانًا وأوثقها بنيانًا وأكثرها عمارة. يُنظر: الحميري، محمد بن عبد المنعم، (ت. حوالي ٧١٠هـ/ ١٣١٠م)، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، ط٢، تحقيق إحسان عباس، بيروت، ١٩٨٤، ص٨٨.

(٩) ابن الخطيب، لسان الدين أبي عبد الله محمد بن الخطيب السلماني، (ت. ٧٧٦هـ/١٣٧٤م)، **معيار الاختبار في ذكر المعاهد والديار**، ط١، رحلات في المغرب والأندلس، تحقيق أحمد مختار العبادي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٣، ص٨٢.

(١٠) **أبذة**: مدينة بالأندلس بينها وبين بياسة سبعة أميال، وهي مدينة صغيرة وعلى مقربة من النهر الكبير، اشتهرت بزراعة القمح والشعير، وفي سنة ٦٠٩هـ مالت عليها جموع النصرانية بعد معركة العقاب وكان أهلها قد أنفوا من إخلائها كما فعل

جيرانها أهل بياسة، ولم ترفع تلك الجموع يدًا عن قتالها حتى ملكتها بالسيف، وقتل فيها كثير، وأسروا كثيرًا ووقع على ما كان فيها من النصارى خصام أدى إلى تمزيق وحدتهم وكفى الله المسلمين بذلك شرًا كثيرًا، وكان بعضهم قد طلب أبذة فتنافسوا فيها ولم يأخذها أحد منهم وخربوا أسوارها. يُنظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص٦.

(١١) **إشبيلية**: مدينة بالأندلس جليلة بينها وبين قرطبة مسيرة ثمانية أيام ومن الأميال ثمانون، وهي مدينة قديمة أزلية يذكر أهل العلم باللسان اللطيني أن أصل تسميتها أشبالي معناه – المدينة المنبسطة – ويقال إن الذي بناها يوليوس القيصر وإنه أول من تسمى قيصر. يُنظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص٥٨.

(١٢) ابن خاقان، أبي نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله القيسي الأشبيلي، (ت٥٢٩ه/١١٣٤م)، **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان**، تحقيق، حسين يوسف طربوش، ط١، مكتبة المنارة، عمان، ١٩٨٩، ص٦٣-٦٤؛ المقري، **نفح الطيب**، ١٥٩/١؛ ٢١٧/٣.

(١٣) ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد، (ت٤٥٦هـ / ١٠٦٣م)، رسائل ابن حزم (**طوق الحمامة في الألفة والالاف**)، ط٢، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٧، ١/ ١٤٩؛ بولعراس، **الحياة الاجتماعية**، ص٧٠.

(١٤) هاشمي، نجاة، عادات وتقاليد المجتمع الأندلسي خلال عهد الدولة الأموية (١٣٨-٤٢٢ه/٧٥٦-١٠٣١م)، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الحاج بلخضر، الجزائر، ٢٠١٦، ص١١٧ ؛ نوفل، سلسبيل محمد محمود، **شعر الأطباء في الأندلس في القرن السادس الهجري دراسة تحليلية**، أطروحة دكتوراة، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، ٢٠٠٩، ص٢٦، ص١١٧ ؛ نوفل، **شعر الأطباء**، ص٢٦.

(١٥) الحلبي، رامز إسماعيل طه، **عوامل سقوط الأندلس ٩٢-٨٩٧ه/٧١١-١٤٩٢م**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، فلسطين، ٢٠١٥، ص٥٠-٥١.

(١٦) بولعراس، **الحياة الاجتماعية**، ص٧٠.

(١٧) ابن سعيد، أبي الحسن على بن موسى، (ت. ٦٨٥هـ /١٢٨٦م)، **المغرب في حُلى المغرب**، حققه وعلق عليهِ شوقي ضيف، ط٤، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ١٧٦/١-١٧٧.

(١٨) **طوق الحمامة**، ص٢٩٨.

(١٩) أبو عبد الله محمد بن عمر بن مضا كان من أهل العلم والأدب واشتهر بالفضل. يُنظر: الحميدي، أبي محمد عبدالله بن أبي نصر فتوح بن عبدالله الازدي، (ت٤٨٨هـ /١٠٩٥م)، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦، ص١١٣.

(٢٠) الوليد بن عبد الرحمن بن عبد الحميد بن غانم أشتهر بالادب خطتي الوزارة والمدينة في عهد الأمير محمد بن عبد الرحمن، وقاد جيش الصائفة الذي قدم عليهِ ابنه عبد الرحمن بن محمد وكان عدده عظيمًا توفي سنة ٢٧٢ه وقيل سنة ٢٩٢ ه. يُنظر : ابن الأبار، أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن ابي بكر القضاعي، (ت. ٦٥٨ه/ ١٢٦٠م)، **الحلة السيراء**، حققه وضبط حواشيه، حسين مؤنس، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥، ١/ ١٦٢، ٣٧٤/٢.

(٢١) عبد الرحمن بن الحكم بن هشام الرضا بن عبد الرحمن الداخل بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، أبو المطرف وهو عبد الرحمن الأوسط والرابع من حكام بني أمية بالأندلس. بويع له يوم وفاة أبيه الحكم المعروف بالربضي يوم الخميس لثلاث - وقيل لأربع - بقين من ذي الحجة سن ست ومائتين. وكانت إمارتهِ إحدى وثلاثين سنة وثلاثة أشهر وستة أيام. وكان فصيحًا مفوهًا شاعرًا، مع سعة العلم والحلم وقلة القبول للبغى والسعايات. وهو الذي أستكمل فخامة الملك بالأندلس، وكسا الخلافة أبهة الجلالة. وظهر في أيامه الوزراء والقواد وأهل الكور، وشيد القصور، توفي سنة ٢٣٨ه. يُنظر: ابن الابار، **الحلة السيراء**، ١١٣/١ وما بعدها؛ ابن عذاري، **البيان المغرب**، ٢/ص٨٠ ومابعدها.

(٢٢) محمد بن عبد الرحمن بن الحكم الملقب بابي عبد الله بويع صبيحة وفاة أبيه الأمير عبد الرحمن سنة ٢٣٨ه، وكان أيمن حكام الاندلس مُلكًا وأسرهم نفسًا وأكرمهم تثبيتًا وأناة، عُرف بالبلاغة والادب، توفي سنة ٢٧٣ه وهو ابن خمس وستين سنة. يُنظر: ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق إ.ليفي بروفنسال، دار المعارف، ١٩٤٨، ص٩٠ ؛ ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ١/ ١١٩.

(٢٣) ابن حزم، **طوق الحمامة**، ١/ ٢٩٨-٢٩٩.

(٢٤) أحمد بن عبد الملك الملقب أبا عامر: عالم بأقسام البلاغة ومعانيها، لا يشبهه أحد من أهل زمانه توغل في شعاب البلاغة وطرقها ما بين مغربها ومشرقها لا يقاومه عمرو بن بحر ولا تراه يغترف إلا من بحر من انطباع مشى في طريقه بأمد باع وله الحسب المشهور والمكان الذي لم يعده للظهور وهو من ولد الوضاح المتقلد تلك المفاخر فهو مفخرة الإمامة وزهر تلك الكمامة حاجب الناصر عبد الرحمن وحامل الوزارتين على سموهما في ذلك الزمان توفي سنة ٤٢٦ه. يُنظر: ابن بسام، أبي الحسن علي بن بسام الشنتريني، (ت. ٥٤٢هـ /١١٤٧م)،**الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٩٧، القسم الأول، الجزء الأول، ص١٩١ ؛ الضبي، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة، (ت٥٩٩هـ /١٢٠٢م)،**بغية الملتمس** في تاريخ رجال أهل الأندلس الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٨، ترجمة رقم (٤٤٠)، ص١٩١ ؛ ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٧٨/١.

(٢٥) **عبد الرحمن الناصر** : عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله، أمهُ أم ولد رومية تسمى مزنة، ولد في سنة ٢٧٧ه، كنيته أبو المطرف، لقبه الناصر لدين لله، نقش خاتمه عبد الرحمن بقضاء الله راضٍ، ولي بعد وفاة جده الأمير عبد الله، وكان والدهِ قد قتله أخوه المطرف بن عبد الله، كان عبد الرحمن شهمًا جوادًا كريمًا فصيح اللسان قاهر اللعنات خطيبًا بليغًا شاعرًا مجيدًا صارمًا، وهو أول من تسمى بأمير المؤمنين من بني أمية في الأندلس، بايعه جميع أهل قرطبة وأعلن الخلافة الأموية في الأندلس سنة ٣١٦ه. وتوفي سنة ٣٥٠ه. يُنظر: الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص١٢؛ الضبي، **بغية الملتمس**، ص١٧.

(٢٦) المقري، **نفح الطيب**، ١/ ٣٦١.

(٢٧) المقري، **نفح الطيب**، ١/ ٣٦١.

(٢٨) محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر، وهو أول خلفاء الفتنة وباعثها في الأندلس، وموقد نارها الخامدة، وشاهر سيفها المغمد، كان حاقدًا على العامريين لقتلهم أباه هشامًا في دولة المظفر عبد الملك بن المنصور، وهو آخر من تولى الأندلس من بني مروان ولاية تامة وفي أيامهِ شهدت الأندلس فسادًا كثيرًا وهدمت في أيّامه الزهراء والزاهرة. يُنظر: ابن حزم، جمهرة انساب العرب، ص٩٢؛ ابن الآبار، الحلة السيراء،٢/ ص٥ وما بعدها؛ ابن الخطيب، لسان الدين أبي عبد الله محمد بن

الخطيب السلماني، (ت. ٧٧٦هـ/١٣٧٤م)، **تاريخ إسبانيا النصرانية أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، تحقيق وتعليق إ. ليفي بروفنسال، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ٢٠٠٦، ص١٠٩-١١٤؛ المقري، **نفح الطيب**، ١/ ٣٠٠.

(٢٩) **الخابية**: كلمة الخابية والخابئة تطلق في العربية على الجرة الكبيرة في الغالب وهي من مادة "خبأ "وتعني كذلك "حب" الذي يطلق على حب الماء الكبير. يُنظر: باقر، طه، **من تراثنا اللغوي ما يسمى بالعربية الدخيل**، بغداد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٠، ص٧٥-٧٦.

(٣٠) ابن عذاري، أبي العباس أحمد بن محمد المراكشي، (ت بعد سنة ٧١٢هـ / ١٣١٢م)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ج٢، تحقيق ج.س كولان وإ ليفي بروفنسال، ط٢، بيروت، دار الثقافة. ١٩٨٠م، ٣/ ٨٠.

(٣١) ابن عذاري، **البيان المغرب**، ٣/ ٩٠.

(٣٢) **نفح الطيب**، ١/ ٥٩٠.

(٣٣) المقري، **نفح الطيب**، ١/ ٥٧٧، ٥٩٠.

(٣٤) **الفتنة القرطبية (البربرية)**: هناك اختلاف كبير بين المؤرخين في تحميل البربر المغاربة لوحدهم مسؤولية هذهِ الفتنة، والظاهر أن التسمية جاءت متأثرة بكتابات بعض المؤرخين من ذوي الميول الأموية كابن حزم الأندلسي المتوفي سنة ٤٥٦هـ/١٠٦٦م، والمؤرخ ابن حيان القرطبي المتوفي سنة ٤٩٦هـ/١٠٧٩م، ويفضل البعض استخدام مصطلح يُنصف البربر بوصفها بالفتنة القرطبية أو فتنة محمد بن هشام بن عبد الجبار. يُنظر: ابن حزم، **الأحكام في أصول الأحكام**، أشراف أحمد شاكر، مطبعة العاصمة، القاهرة، د.ن، ٣/ ٣١٣؛ ابن عذارى، **البيان المغرب**،٣/ ٦٧. وحول موضع تحديد المسؤولية في قيام هذهِ الفتنة يُنظر: بوباية، عبد القادر، **البربر في الأندلس وموقفهم من فتنة القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي-٣٠٠-٤٢٢هـ/٩١٢-١٠٣١م**، أطروحة دكتوراه غير منشورة، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة السانيا، وهران الجزائر، ٢٠٠٢، ص٣٩٤-٤٢٤.

(٣٥) المعتمد بن عباد : أبو القاسم محمد بن عباد الملقب بالمعتمد على الله حاكم اشبيلية بويع له بالأمارة بعد أبيهِ المعتضد وتولى الحكم سنة ٤٦١هـ، واستمر إلى أن خلعه المرابطين سنة ٤٨٤هـ، ونُفي إلى مدينة أغمات وسجن فيها إلى أن توفي سنة ٤٨٨هـ. يُنظر : ابن خاقان، **مطمح الأنفس** ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس ، دراسة وتحقيق محمد علي شوابكة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣، ص١٧٠ ؛ المراكشي، عبد الواحد، (ت٦٤٧هـ/١٢٤٩م)، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تقديم وتحقيق محمد زينهم محمد عرب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٤، ص٩٣-٩٤ ؛ ابن خلكان، شمس الدين أبي العباس أحمد بن محمد، (. ت٦٨١هـ/ ١٢٨٢م)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت، ٥/ص٢٤ وما بعدها؛ الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد، (١٠٨٩هـ/ ١٦٧٨م)، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، توزيع المكتب التجاري، بيروت، لبنان، د.ت، ٣/ ٣٨٦.

(٣٦) ابن خاقان، قلائد العقيان، ص٦٤؛ المقري، **نفح الطيب**، ٤/ ٢٧٨.

(٣٧) المعتمد بن عباد، أبو القاسم المعتمد على الله محمد بن عبَّاد (ت. ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م)، ديوان المعتمد بن عباد، تحقيق حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، دار الكتب المصرية، ٢٠٠٠، ص٢٧.

(٣٨) **حسام الدولة**: عبد الملك بن هذيل بن رزين _ ذو الرياستين_ حسام الدولة أبو مروان، ولي بعد أبيهِ عز الدولة أبي محمد هذيل بن عبد الملك بن خلف بن غالب بن رزين شنتمرية الشرق موضع إمارة سلفهِ والتي عرفت بأنها أخصب بقعة في بلاد الثغر، وكان ظهورهم في سنة ٤٤١هـ، أول افتراق الجماعة وانبعاث الفتنة ويعرفون ببني الأصلع وانتمائهم في هوارة. وولي بعده أبنهُ وتغلب على ما بيده يوسف بن تاشفين. يُنظر: ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الثالث، المجلد الأول، ص١٠٩ وما بعدها؛ ابن الأبار، الحلة السيراء، ١٠٨/٢ومابعدها.

(٣٩) **أبي العلاء بن زهر**: زهر بن أبي مروان عبد الملك بن محمد بن مروان المشهور بالحذق والمعرفة ولا سيما في صناعة الطب وإتقانهِ لهذهِ الصنعة ومعرفة تفاصيلها، وكانت له نوادر في مداواتهِ للمرضى ومعرفة أحوالهم وما يعانونهُ من آلام دون أنّ يسألهم معتمدًا على جس نبضهم. يُنظر: ابن دحية، ذي النسبين أبي الخطار عمر بن حسن، (ت. ٦٣٣هـ/ ١٢٣٥م)، **المطرب من أشعار أهل المغرب**، تحقيق إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد واحمد احمد بدوي، راجعه طه حسين، دار العلم للجميع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، ص٢٠٣-٢٠٤؛ ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن قاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي، (٦٦٨هـ/١٢٦٩م)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق عامر النجار، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٦،١/ ٥١٧.

(٤٠) المقري، **نفح الطيب**، ٣/ ٢٤٧.

(٤١) **الذخيرة**، القسم الأول، الجزء الأول، ص١٤٤.

(٤٢) أبي محمد عبد المجيد بن عبدون الفهري اليابري: وزير وكاتب في بلاط المتوكل ومن خواصهِ والمقربين منه، أشتهر بقراءة الشعر، وقد ذكره ابن بشكوال بالقول عبد المجيد بن عبد الله بن عبد ربه الفهري وذكر أنه توفي سنة ٥٢٧. يُنظر: ابن بشكوال، أبي القاسم خلف بن عبد الملك، (ت. ٥٧٨هـ / ١١٨٣م)، **كتاب الصلة**، القسم الأول والثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٨، ترجمة رقم (٨٣٦)، ٢/ ٣٨٨؛ الضبي، **بغية الملتمس**، ترجمة رقم (١٥٧٠)، ص٥٣٩؛ ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ١/ ٣٧٤-٣٧٥.

(٤٣) **شنترين**: مدينة بالأندلس معدودة في كور باجة، وهي مدينة على جبل عال كثير العلو جدًا، ولها من جهة القبلة حافة عظيمة ولا سور لها، وبأسفلها ربض على طول النهر، وشرب أهلها من العيون ومن ماء النهر، ولها بساتين كثيرة وفواكه، وبينها وبين بطليوس أربع مراحل. ابن غالب، محمد بن أيوب الغرناطي، (من أهل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، قطعة من كتاب فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس، تحقيق لطفي عبد البديع، فصل من مجلة معهد المخطوطات، المجلد٢، مصر، ١٩٥٦م، ص٢٢.

(٤٤) ابن مناذر: عالم وشاعر فصيح من شعراء الأندلس. يُنظر: ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الأول، الجزء الثاني، ص٨٢٥

(٤٥) النويري، شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب، (٧٣٣هـ/١٣٣٢م)، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، المؤسسة المصرية العامة، مطابع كوستاتسوماس وشركاؤه، القاهرة، د.ت، ٣/ ٨٣.

(٤٦) **المتوكل** بن الأفطس: عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مسلمة التجيبي بن الأفطس، كان المتوكل من أدباء عصرهِ وقد وصف بالرأي والحزم والبلاغة وكانت مدينة بطليوس في مدة

حكمهِ دار حرب وشعر ونحو وعلم، وكان المتوكل من الداعين إلى توحيد كلمة زعماء الطوائف أمام الخطر النصراني الذي داهم الأندلس بقيادة الملك الفونسو السادس. توفي المتوكل مقتولاً على يد المرابطين سنة ٤٨٧هـ/١٠٩٤م. يُنظر: ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص١٨٥-١٨٩.

(٤٧) أبي الوليد بن الحضرمي: أستوزره ملك بطليوس المتوكل بن الأفطس فداخلهُ في عجبٌ وتيهٌ وتجبر مفرط، ثم كرههُ من أجلهِ أصحاب الدولة فعزله المتوكل. يُنظر: ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٣٦٥/١.

(٤٨) المقري، **نفح الطيب**، ٤٥٠/٣.

(٤٩) ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الأول، الجزء الثاني، ص٨٨٦.

(٥٠) أبي جعفر احمد بن طلحة: من بيت مشهور في جزيرة شقر، من عمل بلنسية، وكتب عن ولاة من بني عبد المؤمن، ثم استكتبه السلطان ابن هود حين تغلب على الأندلس، وربما استوزره في بعض الأحيان، واتخذهُ نائبًا عن الوزير إذا غاب، وآل أمره إلى أن فسد ما بينه وبين ابن هود، وفر إلى سبتة، فأحسن له ملكها الموفق الينشتى، ثم بلغه أنه يكثر الوقوع فيه، وقد كان شديد التهور كثير الطيش فرصده في شهر رمضان وهو يشرب الخمر وعنده بعض النساء، فكبسه وضرب عنقه. يُنظر: ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**،٣٦٤/٢ ؛ المقري، **نفح الطيب**، ٣٠٧/٣.

(٥١) المقري، **نفح الطيب**، ٣٠٨/٣.

(٥٢) المقتدر بن هود: هو أحمد بن سليمان بن محمد بن هود حاكم سرقسطة، التي تولى حكمها بعد وفاة والدهِ سنة ٤٣٨هـ، وقد دخل في صراع مع أخوتهِ للاستيلاء على ممتلكاتهم من الأراضي التي كانت تحت سلطتهم واستعان بالنصارى لتحقيق ذلك وقد أبغضتهُ رعيتهُ لتنكيلهِ بأخوتهِ، وسوء أفعالهِ وفي عهدهِ غزى النورمان مدينة بربشتر فلم يحرك المقتدر ساكن لنجدتها لأنها كانت من ممتلكات أخيهِ يوسف، توفي المقتدر سنة ٤٧٤هـ. يُنظر: ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٣٥٤/٢ ؛ ابن عذاري، البيان المغرب، ٢٢٢/٣ وما بعدها؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ص١٧١ ؛ القلقشندي، أبي العباس أحمد بن علي، (ت٨٢١هـ / ١٤١٨م)، صبح الاعشى في صناعة الانشا، طبع المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩١٥، ٢٤٧/٥؛ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ٤/ص٢٠٩-٢١٠.

(٥٣) المقري، **نفح الطيب**، ٣/ ٥١١.

(٥٤) المقري، **نفح الطيب**، ٥١١/٣-٥١٢.

(٥٥) أبي المطرف بن الدباغ عبد الرحمن بن فاخر المعروف بابن الدباغ، كان كاتبًا عند المقتدر بن هود فاختلف معهُ ولحق بخدمة المعتمد بن عباد فأحسن كرمه، وسفر بينه وبين المتوكل ابن الأفطس، ثم اختلف مع ابن عمار فهرب إلى المتوكل في بطليوس وكانت نهايته أن قتل ببطليوس. يُنظر: ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٤٤٠/٢.

(٥٦) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٤٤٠/٢.

(٥٧) مقدم بن الأصفر: لم أجد لهُ ترجمة في كتب التراجم والطبقات.

(٥٨) ابن حزم، **طوق الحمامة**، ١٥١/١.

(٥٩) الحسن بن هانئ: أبو علي الحسن بن هانئ بن عبد الأول بن الصباح المعروف بابي نؤاس الحكيمي الشاعر المشهور، صاحب الخراج بمصر، وحبيب أبو تمام أم عبد الله ابن طاهر، ونصيب أم سليمان بن عبد الملك. توفي سنة١٩٥هـ وقيل سنة ١٩٨هـ يُنظر: ابن خاقان، **مطمح الأنفس**، ص٣٨٥؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٩٦/٢ وما بعدها.

(٦٠) ابن حزم، **طوق الحمامة**، ١٤٨/١.

(٦١) أبو عبد الرحمن بن طاهر: محمد بن احمد بن اسحق بن زيد بن طاهر القيسي، أديب وكاتب، من أهل بيت أدب ورياسة وجلالة، توفي سنة ٥٠٧هـ وقيل سنة ٥٠٨هـ. يُنظر: الضبي، **بغية الملتمس**، ترجمة رقم (٢٣)، ص٥٠-٥١.

(٦٢) الوزير ابن عبد العزيز: الوزير الأجل أبي بكر بن عبد العزيز، أحد رجال الكمال في الأندلس وعين بلنسية التي تبصر بها، ولسانها الذي تسهب بهِ وتختصر، توفي في بلنسية سنة ٤٥٦هـ، يُنظر، ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الثالث، الجزء الأول، ص٤٠؛ ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص٢٠٢.

(٦٣) ابن بسام، **الذخيرة**، ١/ ١٤٠.

(٦٤) الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحي (ت ٩٠٤هـ / ١٥٠٩م)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٩٨١، ٣٧٢/١٢.

(٦٥) **طوق الحمامة**، ١/ ٢٧٦-٢٧٧.

(٦٦) **إبراهيم بن سيار**: أبي إسحاق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام، مولى بني الحارث بن عباد من بني قيس بن ثعلبة وكان أحد فرسان المتكلمين وهو خال يموت بن المزرع، يُنظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**٤٧١/٣، ٢٧٥/٤

(٦٧) ابن عبدون، (القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي)، ثلاث رسائل في آداب الحسبة والمحتسب، تحقيق ليفي بروفنسال، القاهرة، ١٩٥٥، ص٤٤٨؛ السقطي، (ت ٢٦١هـ/٩٧١م). **آداب الحسبة**، نشر ليفي بروفنسال وكولان، المطبعة الدولية، باريس، ١٩٣١، ص٤٨-٤٩.

(٦٨) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ٧ / ٩٨.

(٦٩) أبي عبد الله بن عائشة: محمد بن عائشة البلنسي عالم وأديب وشاعر، أحد الكتاب المرابطين، أشتهر بالعفاف والصون، وبراعة الأدب، حتى عّد من سادة بلنسية الكرام. يُنظر: ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٣١٤/٢-٣١٥؛ ابن خاقان، مطمح النفس، ص٣٤٥-٣٤٦.

(٧٠) ابن خاقان، **مطمح الأنفس**، ص٣٤٦.

(٧١) ابن خاقان، **مطمح الأنفس**، ص٣٤٦؛ المقري، **نفح الطيب**، ٤/ ٥٣.

(٧٢) أبي الصلت أمية بن عبد العزيز: أمية بن عبد العزيز الأشبيلي ولد في مدينة دانية سنة ٤٦٠هـ،كان أوحد زمانه، وأفضل أوانه، عُرف بغزارة العلم، منشئًا للمنثور والمنظوم، وله الباع الطويل في الأصول، والتصانيف الحسنة، بلغ من العمر ستين سنة عشرون في إشبيلية، وعشرون في المهدية، وعشرون في مصر قضى معظم وقته في خزانة الكتب في تأليف وقراءة الكتب، ومن أبرز تصانيفه كتاب الحديقة، الذي نظمه على أسلوب كتاب اليتيمة، توفي سنة ٤٥٦هـ ويقال سنة ٥٢٩هـ وهو الأرجح. يُنظر: ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٢٦١/١؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ١١٧/١؛ المقري، **نفح الطيب**، ٤٩٦/١.

(٧٣) الأصفهاني، العماد أبو عبد الله محمد بن محمد، (٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، **خريدة القصر وجريدة العصر**، تحقيق عمر الدسوقي وعلي عبد العظيم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت، ٣٥٧/١٣.

(٧٤) الأصفهاني، خريدة القصر، ١٣/ ٤٩٦.

(٧٥) الأصفهاني، خريدة القصر، ١٣/ ٢٣٩.

(٧٦) الأصفهاني، خريدة القصر، ١٣ / ٢٤٠.

(٧٧) نوفل، شعر الأطباء، ص٢٤.

(٧٨) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء**، ص٥٠٩.

(٧٩) ابن حزم الأندلسي : هو أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي، مولى يزيد بن أبي سفيان، ولد ابن حزم في مدينة قرطبة سنة ٣٨٤هـ، وجدهُ يزيد أول من اسلم من أجدادهِ واصلهُ من فارس، وجده خلف أول من دخل الأندلس من آبائه، نشأ ابن حزم في أسرة أندلسية موسرة، وتقلب في نعيم الغنى والرفاه وحياة القصور الباذخة للطبقة الأرستقراطية ونستطيع أنّ نكون صورة عن تلك الحياة الرغيدة التي عاشها في كنف والدهِ الوزير وفي قصر عائلتهِ في مدينة الزاهرة، توفي سنة ٤٥٦هـ. يُنظر :ابن بشكول، الصلة، ٤١٥/٢-٤١٦ ؛ الحموي، معجم الأدباء، ٢٣٥/١٢ ؛ ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٣٥٤/١.

(٨٠) المقري، **نفح الطيب**، ٨٢/٢.

(٨١) ابن حزم، **طوق الحمامة**، ص٢٧٠-٢٧١.

(٨٢) سير أعلام النبلاء، ٢٠٧/١٨.

(٨٣) ابن حزم، **طوق الحمامة**، ١/ ٣٠٨.

(٨٤) ابن بسام، ٤/ القسم الأول، ص٢٤١-٢٤٢؛ ابن الآبار، الحلة السيراء، ٢/ هامش رقم ١، ص١٧٦.

(٨٥) قرطبة: قاعدة الأندلس وأم مدائنها ومستقر خلافة الأمويين بها وآثارهم بها ظاهرة، وفضائل قرطبة ومناقب خلفائها أشهر من أن تذكر، وهم أعلام البلاد وأعيان الناس، اشتهروا بصحة المذهب وطيب المكسب وحسن الزي وعلو الهمة وجميل الأخلاق، وكان فيها أعلام العلماء وسادات الفضلاء، وتجارها مياسير وأحوالهم واسعة، وهي في ذاتها مدن خمس يتلو بعضها بعضًا، وبين المدينة والمدينة سور حاجز، وفي كل مدينة ما يكفيها من الأسواق والفنادق والحمّامات وسائر الصناعات. يُنظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص٤٥٦.

(٨٦) المقري، **نفح الطيب**، ٣/ ٢٨٧.

(٨٧) **المرية**: مدينة بالأندلس أمر ببنائها أمير المؤمنين الناصر لدين الله عبد الرحمن بن محمد سنة أربع وأربعين وثلثمائة، ريح وكان المجوس لما قدموا المرية وتطوفوا بساحل الأندلس والعدوة، فاتخذها العرب مرابطًا وابتنت بها محارس، وكان الناس ينتجعونها ويرابطون فيها، وهي اليوم أشهر مراسي الأندلس وأعمرها، ومن أجل أمصارها وأشهرها، وعليها سور حصين منيع بناه أمير المؤمنين. يُنظر: الحميري، **الروض المعطار**، ص٥٣٧.

(٨٨) المقري، **نفح الطيب**، ٣/ ٤١٥-٤١٦.

(٨٩) أبو عيسى لب بن عبد الوارث القلعي اليحصبي: من المسهب أنجبته قلعة بني سعيد، وكان تهذيبه وتخريجه بإشبيلية، ونظر في الفقه، ثم مال إلى العربية، فبلغ منها إلى غاية نبيهة. وكان أبناء الأعيان من الملثمين يقرؤون عليه بمراكش، وهنالك اجتمعت به. يُنظر: ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٢/ ١٨٠.

(٩٠) المقري، **نفح الطيب**، ٥٣٢/٣.

(٩١) المقري، **نفح الطيب**، ٣ / ٥٣٢-٥٣٣.

(٩٢) **أبي جعفر أحمد بن يحي الحميري الوزغي**: خطيب جامع قرطبة وكان فقيهًا عالمًا في النحو أشتهر بالظرف واللطافة، وكان أستاذًا لعبد الواحد المراكشي صاحب كتاب المعجب، توفي سنة٦١٠هـ. يُنظر: ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ١/ ٢٢٠.

(٩٣) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ١/ ٢٢٠.

(٩٤) **أحمد بن كليب**: أديب وشاعر مشهور بالشعر، ولاسيما شعره في أسلم، وكان قد أفرط في حبهِ حتى أداه ذلك إلى موتهِ. يُنظر: ابن حزم، **طوق الحمامة**، ٣١٥/١؛ الحميدي، **جذوة المقتبس**، ١٤٣.

(٩٥) **أسلم بن أحمد**: هو أسلم بن احمد بن سعيد بن قاضي الجماعة بن عبد العزيز، شاعر جليل وأديب كبير عرف بجماله وحسن وجههِ، ينحدر من بيت جليل القدر، وهو صاحب الكتاب المشهور في أغاني زرياب. يُنظر: الحميدي، **جذوة المقتبس**، ١٤٦؛ الضبي، **بغية الملتمس**، ترجمة رقم (٥٧٠)، ص٢٣٩.

(٩٦) الحميدي، **جذوة المقتبس**، ١٤٦.

(٩٧) **أبو عبد الله أحمد بن خطاب**: كان من الأدباء المشهورين والنحاة المذكورين، عُرف ببراعته في اللغة العربية ويرتادهُ أولاد الأكابر. يُنظر: ابن حزم، **طوق الحمامة**، ٣١٥/١.

(٩٨) الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص١٤٥-١٤٦.

(٩٩) الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص١٤٦.

(١٠٠) الحميدي، **جذوة المقتبس**، ص١٤٦.

(١٠١) ابن حزم، **طوق الحمامة**، ٢٦٣/١.

(١٠٢) **عبيد الله بن يحيى الجزيري**: لم أجد له ترجمة في كتب التراجم والطبقات.

(١٠٣) ابن حزم، **طوق الحمامة**، ٢٧٩/١. نلاحظ أن ابن حزم عاب عليهِ عشقه للفتى بقدر ما لم يعب عليهِ تعريضهُ بنسائهِ وأهله.

(١٠٤) **أبا بكر بن العربي**: أبا بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري، قاضي قضاة كورة إشبيلية، روي عن أبي عبد الله بن أبي زمنين، والقاضي يونس بن عبد الله وغيرهما. وحدث عنه القاضي أبو يحيى الثملاكي وغيره. وهو من أعظم فقهاء العصر المرابطي وحفاظه، ولد بإشبيلية سنة ٤٦٨ هـ وبرع في الحديث والأدب، ورحل إلى المشرق مع أبيه أنصرف للقضاء والتأليف وله كتب عدة ومؤلفات بلغت نحو الأربعين كتابًا. توفي سنة ٥٤٢هـ ودفن في مدينة فاس. يُنظر: ابن خاقان، **مطمح الأنفس**، ص٢٩٧.

(١٠٥) المقري، **نفح الطيب**، ٢/ ٢٦.

(١٠٦) المقري، ٢ / ٢٦.

(١٠٧) **الإمام أبو علي الشلوبيني**: عمر بن محمد بن عمر بن عبد الله الأزدي من أهل إشبيلية ورئيس النحويين بالأندلس ويكنى أبا علي ويعرف بالشلوبيني، سمع من أبي بكر بن الجد وأبي عبد الله بن زرقون وغيرهم، كان عالمًا بالعربية متبحرًا في معرفتها، أفنى ستين سنة من عمره في تدريسها، ثم ترك التدريس لكبر سنهِ توفي سنة ٦٤٥هـ. يُنظر، ابن الآبار، **التكملة**، ٣/ ١٥٩-١٦٠.

(١٠٨) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ١٣٠/٢.

(١٠٩) ابن سعيد **المغرب في حلي المغرب**، ١١٣/١-١١٤.

(١١٠) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ١١٣/١-١١٤.

(١١١) **أبي بكر محمد بن طلحة**: كان مصدرًا للإقراء بإشبيلية، لطيفًا كثير الحب للغلمان والتغزل فيهم.

(١١٢) المقري، **نفح الطيب**، ٣/ ٤٧٦-٤٧٧.

(١١٣) المقري، **نفح الطيب**، ٣/ ٥٣٩.

(١١٤) رقية، **الآفات الاجتماعية**، ص٢٣٣-٢٣٤.

(١١٥) دندش، **الأندلس في عهد المرابطين**، ص٣٤١. ستقتصر الدراسة على الشعراء والأدباء الذين اشتهروا بحبهم وعشقهم للغُلمان، وليس من نظموا إشعارًا في وصف الغُلمان.

(١١٦) **الذخيرة**، القسم الأول، الجزء الأول، ص١٤٤.

(١١٧) ابن ظافر الازدي، جمال الدين أبو الحسن علي، (٦١٣هـ/١٢١٦م)، **بدائع البدائة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٠، ص٣٧١.

(١١٨) **المؤتمن بن هود**: يُوسُف بن المقتدر أحد أشهر ملوك الطوائف في الأندلس ينحدر من أسرة بني هود، كان خير خلَف عَن أَبِيه حامِيًا لملكه مُجَاهدًا لعَدوه مَأْلَفًا للأُدباء وَالْعلَمَاء وَالشعرَاء وَبِه استجار ابْن عمار من ابْن عباد ولم يدم حكم المؤتمن أكثر من أربعة أعوام، وكانت وفاته السريعة سنة ٤٧٨ هضربة قاضية لمشاريعه، فخلفه في حكم سرقسطة وأعمالها، ولده أحمد، وتلقب بالمستعين، يُنظر: ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٤٣٧/٢.

(١١٩) ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الثاني، الجزء الأول، ص٣٨٨؛ المقري، **نفح الطيب**، ٣، ٣٢٨.

(١٢٠) المقري، **نفح الطيب**، ٣/ ٣٢٨.

(١٢١) ابن خاقان، قلائد العقيان، ص٢٥٨؛ المقري، **نفح الطيب**، ١ / ٦٥٣، ٣/ ٣٢٨.

(١٢٢) **أدريس بن اليماني العبدري اليابسي**: من كبار شعراء الأندلس ينحدر من مدينة يابسة حتى عُرِف بها، ولهُ شعرًا كثير في مدح أمراء الطوائف كان لا يمدح أحدًا منهم إلا بمبلغ مائة دينار. يُنظر: الحميدي، **جذوة المقتبس**، ترجمة رقم (٣١٣)، ص١٧٠؛ الضبي، **بغية الملتمس**، ترجمة رقم (٥١٠)، ص٢٣٦؛ ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**،١/ ٤٠٠

(١٢٣) ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الرابع، الجزء الأول، ص١٤٠.

(١٢٤) أبو الحسن البرقي: بلنسي الدار نفيس المقدار أنتقل إلى إشبيلية سنة ٤٧٥هـ، وكان مجلو المؤانسة حلو المجالسة عُرِف بحبهِ وعشقهِ للغلمان. يُنظر: ابن خاقان، **مطمح الأنفس**، ص٣٥٦-٣٥٧؛ المقري، **نفح الطيب**، ٥٥/٧.

(١٢٥) لم أجد لهُ ترجمة في كتب التراجم.

(١٢٦) ابن خاقان، **مطمح الأنفس**، ص٣٥٧؛ المقري، **نفح الطيب**، ٧/ ٥٦.

(١٢٧) **أبو جعفر بن البني**: صاحب آيات التصريح والتعريض، أقام شرائعه، وأظهر بدائعه، إذا نظم أزرى بالعقود، وأتى بأحسن من رقم البرود، وكان أليف غلمان، وحليف كفر لا إيمان، ما نطق متشرعًا، ولا رمق متورعًا، ولا اعتقد حشرًا، ولا صدق بعثًا ولا نشرًا، وربما تنسك مجونًا وفتكًا، وتمسك باسم التقى وقد هتكه هتكًا، وقد خلط البعض بينهِ وبين شخص آخر يدعى أبو جعفر احمد بن عبد الولي البلنسي الذي أحرقه السيد القمبيطور حينما غلب على بلنسية سنة ٤٨٨هـ. يُنظر: ابن خاقان، **مطمح الأنفس**، ص٣٦٩؛ ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٣٥٧/٢.

(١٢٨) ابن خاقان، **مطمح الأنفس**، ص٣٧٢.

(١٢٩) **يوسف بن هارون الكندي** المعروف بالرمادي والمكنى أبا عمر: شاعر الأندلس المشهور، والمقدم على الشعراء روى عن القالي كتاب النوادر في **كتاب الصلة**، أنه يلقب بأبي جنيش، والرمادي ليس نسبة إلى رمادة، وإنما هو الصورة العربية لكنيته بالإسبانية الدارجة وهي أبو جنيس، والجنيس بالإسبانية هو الرماد، توفي سنة ٤٠٣هـ فقيرًا معدمًا. يُنظر: الحميدي، **جذوة المقتبس**، ٣٤٦؛ ابن بشكوال، **كتاب الصلة**، ترجمة رقم (١٤٩١)، ٢/ ٦٧٤.

(١٣٠) ابن خاقان، **مطمح الأنفس**، ص٣١٦؛ المقري، **نفح الطيب**، ٤/ ٣٧.

(١٣١) ابن خاقان، **مطمح الأنفس**، ص٣٢١؛ المقري، **نفح الطيب**، ٤ / ٤٠.

(١٣٢) أبو بكر محمد ابن الفقيه أبي العباس أحمد بن الصابوني شاعر إشبيلية الشهير. يُنظر: المقري، **نفح الطيب**، ٣/ ٥١٩

(١٣٣) المقري، **نفح الطيب**، ٤/ ١٦١.

(١٣٤) **ابن قزمان**: محمد بن عيسى بن عبد الملك بن عيسى بن قزمان، ولد سنة ٤٨٠هـ، ويعدّ من كبار شعراء الأندلس وفحولها وأمام الزجالين فيها ومن أهل البلاغة والبيان، كان أديبًا بارعًا، حلو الكلام، مليح التندير، مبرزًا في نظم الزجل، كان كثير التردد على اشبيلية. توفي سنة ٥٥٥هـ. يُنظر: ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ١/ ١٠٠.

(١٣٥) دندش، **الأندلس في عهد المرابطين**، ص٣٤١.

(١٣٦) **ابن هانئ الأندلسي**: هو الشاعر الالبيري أبو القاسم محمد بن هانئ بن محمد بن سعد الازدي وهو من المتقدمين من شعراء الأندلس والمغرب، إلا أنه كان شديد الغلو كثير الاستهتار والتهتك. يعود أصله إلى بني المهلب الذين ملكوا افريقية فكان أبيه من قرية من قرى المهدية في إفريقية ثم انتقل الى الأندلس وسكن مدينة البيرة ويقال قرطبة وفي احدى هاتين المدينتين ولد ابن هانئ. يُنظر. ابن الآبار، **الحلة السيراء**، ٣٠٥/١.

(١٣٧) ابن الخطيب، **الإحاطة**، ٢٩٣/٢؛ ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٩٨/٢-٩٩.

(١٣٨) ابن بسام، **الذخيرة**، القسم الثاني، الجزء الثاني، ص٨٩٤.

(١٣٩) **ديوان لسان الدين بن الخطيب**، ط١، تحقيق محمد مفتاح، دار اليقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٩، ٢١٦/١.

(١٤٠) الحميدي، **جذوة المقتبس**، ١/ ٣٢٢-٣٢٣.

(١٤١) **عامر بن هشام** بن عبد الله بن هِشَام الأزدي من أَهْلَ قرطبة يكنى أَبَا الْقَاسِم ولد سنة ٥٥٠هـ، سَمِعَ من أَبِيه أبي الْوَلِيد وَأبي الْقَاسِم بن بشكوال وَأبي مُحَمَّد بن مغيث الْقَاضِي، وَسمع أَيْضًا من أبي جَعْفَر بن يحيى، كانَ أديبا كَاتبا شَاعِرًا وصلحت حَاله بآخرة من عمره وَأَقْبل على النّسك فَحمل عَنهُ الحَدِيث وَتُوفيِّ بقرطبة سنة ٦٢٣هـ. يُنظر: ابن الآبار، **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت ١٩٩٥،٤/ ترجمة رقم (٧٦)، ص٢٩.

(١٤٢) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ٧٦/١.

(١٤٣) **بغية الملتمس**، ص٥٢٤.

(١٤٤) **ابن أم البنين**: سمي بالأعرف، وكان من أهل قرطبة، خدم الخليفة عبد الرحمن الناصر كان عالماً بصناعة الطب وله مكانة مرموقة فيها، أعجب بهِ الناصر، ربما استثقله لذلك وربما اضطر إليه لجودة فطنته، كان طبيبًا ذكيًا عالماً بصيرًا بالعلاج صانعًا بيده وكان له من أمير المؤمنين الناصر محل كبير فاستوزره وولي الولايات والعمالات، وكان قائد بطليوس زمانًا، وألف في الطب كتابًا يشتمل على خمسة أسفار ذهب فيها مذهب الروم، يُنظر: ابن جلجل، أبو داود سليمان بن حسان، (ت. ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)، **طبقات الأطباء والحكماء**، ط٢، تحقيق، فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٥، ص١٠٣-١٠٤.

(١٤٥) ابن جلجل، **عيون الأنباء**، ص١٠٤-١٠٥.

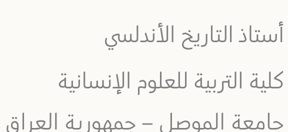
(١٤٦) ابن سعيد، **المغرب في حلي المغرب**، ١٧٧/١.

دراسات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

مجابهة الجوائح في المجتمع الأندلسي
الإجراءات الحكومية والشعبية





أ.د. برزان مُيسر حامد الحميـد

أستاذ التاريخ الأندلسي

كلية التربية للعلوم الإنسانية

جامعة الموصل – جمهورية العراق

مُلَخّص

تتناول الدراسة الإجراءات التي قامت بها الدول المتعاقبة على حكم الأندلس طيلة عصورها الإسلامية الممتدة على ثمانية قرون ونيف (٩٢-٨٩٧هـ/٧١١-١٤٩٢م)، وكذلك الإجراءات التي بادر المجتمع الأندلسي باتخاذها إزاء الجوائح التي حلّت بهم وعلى فترات زمنية مختلفة، والتي كان لها أهمية كبرى في ديمومة سلامة المجتمع وشد أزره في مجابهة تلك النوازل الواقعة عليه. وقد تبين لنا من خلال الاطلاع على أمهات المصادر الأندلسية وما ضمته من نصوص تاريخية قيّمة بهذا الخصوص، أن الإسهام الحكومي في الأندلس كان كبيرًا تجاه ما يحلّ بالمجتمع من نوازل وهذا متأتٍ من خططها الرسمية ماديًا ومعنويًا، فهي تتضامن بشدة مع الشعب وتتكفل بحمايته ورعايته مما يعزز الصمود في المواجهة حتى تنجلي عنهم. وقد اعتمدنا في دراستنا هذه المنهج الوصفي التحليلي من أجل الوقوف عند ماهية هذه الإجراءات التي اُتخذت من قبل السلطات وعامة المجتمع، محاولين الوصول إلى الصورة الواضحة المعالم تاريخيًا، وذلك بالرجوع إلى المصادر والمراجع التاريخية ذات العلاقة. وقد توصلت الدراسة إلى أن الإجراءات الشعبية والحكومية كانت متداخلة تجاه النوازل بحيث من الصعوبة بمكان التمييز بينهما أحيانًا، وذلك لأنها مسؤولية الجميع فهي تضامنية تعّبر عن الشعور الإنساني في التعاطف والتكاتف في جميع الميادين وعلى الأصعدة كافة وهذا هو المطلوب شعبيًا ورسميًا.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	١١	أبريل	٢٠٢٢
تاريخ قبـول النشـر:	٢٥	مايو	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

الإجراءات؛ الشعبية؛ الحكومية؛ الجوائح؛ مجابهة؛ الأندلس

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.285429 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

برزان مُيسر حــامد الحميـد. "مجابهة الجوائح في المجتمع الأندلسي: الإجراءات الحكومية والشعبية".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ٤٥ – ٥٦.

Corresponding author: dr.barzan_78@yahoo.com

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

مُقدِّمَةُ

الجوائح في اللغة جمع جائحة وهي تعني "الشدَّة والنازلة العظيمة التي تجتاح المال من سنة(قحط) أو فتنة"[1]. وتجدر الإشارة هنا أن الجائحة لا تعني المجاعة في حدّ ذاتها، وإنما هي أحد مسبباتها، فقد فصَّل في المدلول الاصطلاحي للجائحة جمهور من الفقهاء؛ فَعُرِّفت بأنها كل الأفات التي لا دخل للإنسان فيها والتي لا يستطاع التّحرز منها أو دفعها أن عُلم بها كالبرد المحرق أو الحر المفرط، وكثرة المطر، والريح، والجراد، والدود، والعفن، والغبار المفسد، وغيرها من أنواع الجوائح الأخرى، حتى أن هناك من عدّها في ستة عشر نوعًا ونظمها في هذا الرجز قائلاً:

قَحطٌ وثلجٌ ثمّ غيثٌ بَـردُها
رِيحٌ وَعفنٌ وجرادٌ وفـارُها
طيرٌ وَدودٌ غاصبٌ ثمّ سَارقٌ
غَـرقٌ وجيشٌ وَالمحاربُ نـارُها[2]

وقد يضيف بعضهم الى ذلك عاملاً بشريًا مثل اجتياح العدو للمحاصيل الزراعية [3]، وهم بذلك يقصرون الجوائح على الجانب الزراعي دون غيره من جوانب النشاط الاقتصادي الأخرى، وسارت كتب الفلاحة على النهج نفسه، فقصر أبو الخير الأشبيلي الجوائح على الإنتاج الزراعي، إذ قال: "قد يعرض للنبات آفات كثيرة وجوائح عظيمة مثل الخمج والقحط* والذبول والريح والجليد واليرقان وسقوط الورق وقلة الحمل والصرد* والضبابات* والقمل* وعدم البهائم الوحشية* وغيرها، وعدم الفأر والدود والطير والنار وغير ذلك."[4]

غير أن الجوائح في الأندلس كانت أوسع مجالاً من ذلك من الناحية الحقيقية، فلم تكن قاصرة على الإنتاج الزراعي وإنما يشير ابن العطار في سجلاته الى جائحة في ملاحة لم ينعقد ملحها ولم تنتج ملحًا[5]، كما يشير أبن سهل في نوازله الى ان القاضي أبا المطرف عبد الرحمن ابن محمد بن عيسى بن فطيس الذي تقلد قضاء الجماعة بقرطبة سنة (٣٩٤هـ/ ١٠٠٣م) قد عدّ تعذر الحرق لتوالي الأمطار جائحة نزلت بمقتبلي الحمامات لعجزهم عن تسخين الماء اللازم للاستحمام.[6] وعلى ذلك فإن الجوائح في الأندلس لم تكن جوائح زراعية فقط وإنما كانت جوائح اقتصادية عامة تنزل بجميع جوانب النشاط الاقتصادي في الأندلس.

الجوائح في الأندلس: (مستوياتها وإجراءات مجابهتها)

كانت الجوائح في الأندلس على مستويين، أولهما: جوائح فردية محدودة لا تتعدى نطاق فرد أو بضعة أفراد، وهذا النوع من الجوائح هو الذي تتناوله غالبًا كتب النوازل والسجلات مثل نوازل ابن سهل وسجلات ابن العطار ويستوجب حكمًا من القاضي بالتخفيف عن المتضرر من الجائحة إذا اشتكى إليه مما أصابه من ضرر وفقًا لقواعد فقهية كان معمولاً بها في هذا الصدد.[7]

أما المستوى الثاني فهو الجوائح العامة التي قد تجتاح إقليمًا بعينه من أقاليم الأندلس أو تجتاح عموم الأندلس مؤدية إلى مسغبة عامة وغلاء ومجاعة تضر بأهل الأندلس ضررًا بليغًا وتضطرهم في بعض الأحيان الى أن يمتاروا من العدوة المغربية، كما حدث في سنة ١٣٦هـ/٧٨٦م) عندما خرج أهل الأندلس يمتارون من طنجة وأصيلا وبقية المدن المغربية الأخرى في الجائحة المعروفة بسني برباط[8]، وكذلك الحال في سنة (٢٣٢هـ/٨٤٧م) عندما حلّ القحط وهلكت المواشي واحترقت الأعناب، وكثر الجراد فزاد في المجاعة وضيق المعيشة[9]، أضطر الأندلسيون إلى أن يمتاروا من العدوة المغربية[10]، وأحيانًا أخرى إلى النزوح هربًا من الجوع والوباء.

وفي سنة (٣٨٣هـ/٩٩٣م) اجتاح الأندلس جراد كثير جدًا وسرح بها وعمّ به الأذى والبلاء فأمر المنصور بن أبي عامر بجمعه وعقره ورصد لكل من يقوم بذلك مكافآت مجزية تشجيعًا للناس على جمعه ورغم ذلك تمادى اجتياح الجراد للأندلس نحو ثلاث سنوات حتى سنة ٣٨٦هـ/٩٩٦م[11]. وقد أرجع الأندلسيون الجوائح الفردية إلى عوامل طبيعية وبشرية، وقد ذكر أبو الخير الإشبيلي جانبًا منها سبقت الإشارة إليه[12]، وأضاف أبن العطار إليها عوامل أخرى مثل الاستغدار(جريان الوديان) وتوالي الأمطار واتصال الغيوث المسقطة للثمار والجراد ومعرة الجيوش[13] والسرقة*. كما أشار ابن سهل إلى عامل نفسي هو المخافة أو الخوف الذي يتمكن من نفوس الزراع من تكرار نزول الجيوش على زروعهم فيمتنعون عن سقيها ويهملونها لقلة العائد عليهم منها.[14]

وجدير بالذكر أن الجوائح التي نزلت بالمجتمع الأندلسي طيلة عصوره الإسلامية المتعاقبة، لم تقتصر على جوانب النشاط الاقتصادي فحسب، بل كانت هناك جوائح أخرى تمثلت بأشكالٍ متنوعة ومظاهر متعددة، فهناك الفيضانات والسيول التي أصابت الأندلس في سنين متعددة كان ابتداؤها في سنة (٢١٢هـ/٨٢٧م) حيث تعرضت اكثر أسوار مدن الثغور الى الخراب

بسببها، وتهدمت قنطرة سرقسطة التي كان المثل يضرب بروعة بنيانها ومتانته لكن حكومة عبد الرحمن الأوسط أصلحت ما تهدم[١٥]، وكذلك الزلازل والبراكين التي تهدم البيوت وتحدث تشققات في القشرة الأرضية تفور منها الأبار ويموت الناس تحت الأنقاض، وهناك جحافل الجراد التي كانت تأتي على الزروع والغلات والغراسات كافة فتتلفها، كما حدث في صدر أيام الأمير عبد الرحمن بن الحكم سنة (٢٠٧هـ/٨٢٣م)، والقحط الذي أهلك المواشي نتيجة انحباس الغيث وتأخر نزوله، وأسراب الطيور التي أضرّت ببعض الثمار ولا سيما أشجار التين التي تأكل ما بداخلها وتترك جلودها فارغة، والحرائق التي أصابت المزروعات، فضلاً عن الأوبئة والأمراض والطواعين التي لم يقتصر تأثيرها على البشر وإنما كانت تصيب الحيوانات أيضًا لا سيما الحقلية منها، وغيرها من الجوائح الأخرى[١٦].

أولاً: الإجراءات الحكومية

وإزاء تلك الجوائح المتعددة كان لبعض حكام الأندلس المتعاقبين مواقف مشهودة أسفرت عن أتخاذهم لسلسلة من الإجراءات التي تهدف الى التخفيف عن الشعب الأندلسي الذي لم يقف هو الأخر مكتوف الأيدي تجاهها بل راح يشدُّ من عضده وتماسكه وانسجامه وتدبيره من اجل اجتياز تلك المحن ومواصلة حياته.

فمن المعروف أن الواجب السلطوي في المجتمع زمن الجوائح كان نابعًا من منطلق رغبة الأمير أو الخليفة أو السلطان في تثبيت أركان ملكه[١٧] وذلك من أجل الحصول على شرعية للحكم[١٨] على أساس موالاة الرعية له فيلزمه الوقوف إلى جانبهم في أوقات المحن، والنظر في أحوالهم عندما تحلّ بهم جائحة من جوع أو مرض أو سيل أو عدو أو غير ذلك، إضافة الى الوازع الديني الذي يفرض عليه كحاكم وراعٍ أن يهتم بأمور رعيته ويبذل ما بوسعه من اجل التخفيف عنهم في الظروف الصعبة وتوفير العيش الكريم لهم.

وفي مصادرنا الأندلسية إشارات متناثرة حول الإجراءات التي اِتُخذت سواءً من قبل بعض الحكام أو من عامة الشعب في الأندلس لمجابهة الجوائح التي نزلت بهم، وأول هذه الإجراءات هو الرجوع الى الله تبارك وتعالى، فما نزل بلاءً إلاّ بذنب وما رُفع إلاّ بدعاء والجزاء من جنس العمل، كما جاء في قوله تعالى: {وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا} الأسراء٥٩} وقوله تعالى: {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} {الروم٤١}، فعند انحباس الغيث وتأخر نزوله يحل القحط عندها يهرع الناس وفي مقدمتهم العلماء إلى إقامة صلاة الاستسقاء في جميع المناطق المتضررة بهذا القحط كما حصل في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط (٢٠٦-٢٣٨هـ/٨٢١ – ٨٣٨م) عندما تكرر المحل على الناس كانوا يخرجون الى صلاة الاستسقاء بشكل كبير من قرطبة وعبروا القنطرة المعروفة القديمة البنيان وصلّى بالناس صاحب الصلاة عبد الملك بن حبيب في مصلّى الربض وأقاموا الصلاة وعند العودة تزاحم الناس على القنطرة ولم تتّسع لمرور تلك الأعداد الكبيرة فسقط عدد من الناس في النهر وماتوا[١٩].

والشيء ذاته حدث في إمارة محمد بن عبد الرحمن (٢٣٨-٢٧٣هـ/٨٥٢-٨٨٦م) عندما ضرب الأندلس قحط شديد بلغ ذروته سنة (٢٥٥هـ/٨٦٨م) ونتج عنه مجاعة شديدة كانت تتمادى بتمادي القحط من سنة لأخرى وأستسقى بالناس حينذاك قاضي الجماعة سليمان بن أسود وكرّر الاستسقاء عدة مرات حتى سُقي الناس[٢٠]. ولعل هذه المجاعة هي التي أشار إليها الخشني والتي كثر فيها تطاول الفسدة وأذن فيها لصاحب السوق إبراهيم بن حسين بن عاصم بإقامة حد الحرابة على من اشتبه فيه من الفسدة.[٢١]

وفي سنة (٢٦٠هـ/٨٧٣م) أصاب الأندلس مجاعة شديدة عمت البلاد ومات فيها خلق كثير وجرى بشدتها المثل على ألسنة الناس زمنًا طويلاً[٢٢]، ثم تبعها غلاءً وطاعون عظيم أفنى خلقًا كثيرًا، وزاد من قسوة تلك الشدة الطاحنة أن أهل الأندلس لم يتمكنوا من أن يمتاروا هذه المرة من العدوة المغربية، إذ كانت مجاعة سنة (٢٦٠هـ/٨٧٣م) مسغبة عامة عانت منها بلدان كثيرة من العالم الإسلامي ومنها بلاد المغرب الإسلامي ومصر والحجاز.[٢٣]

وفي إمارة المنذر بن محمد قصيرة الأمد (٢٧٣-٢٧٥هـ/٨٨٦-٨٨٨م) وقع بالأندلس سنة ٢٧٤هـ/٨٨٧م قحط شديد استسقى له الناس مرارًا حتى سقوا بعد أن أصابهم اليأس[٢٤]، وبعد خمس سنوات من تولي الأمير عبدالله بن محمد (٢٧٥-٣٠٠هـ/٨٨٨-٩١٢م)، عمّت جميع بلاد الأندلس في سنة (٢٨٠هـ/٨٩٤م) مجاعة شديدة ما لبثت أن تفاقمت حتى أكل الناس بعضهم بعضًا – على حد تعبير ابن أبي زرع – وأعقب ذلك وباء شديد وموت كثير هلك فيه عدد لا يحصى من الناس حتى أنهم كانوا يُدفنون من كثرتهم في مقابر جماعية، إذ يُدفن في القبر الواحد عدد من الموتى من غير غسلٍ ولا صلاةٍ لكثرة الوفيات.[٢٥]

وكذلك الحال في قحط سنة (٢٨٥هـ/٨٩٩م)[٢٦] وغيرها من سنوات القحط الأخرى التي كان الناس يضّرعون فيها الى الله تعالى طلبًا للسقيا، بل وأصبحت هذه الصلاة أمر رسمي بأمر

من الحاكم نفسه يأمر جميع ولاته بصلاة الاستسقاء في يوم محدد كما فعل ذلك الخليفة الناصر: "ونفذت كتب الناصر لدين الله الى عماله في الكور بالاستسقاء ، ففعلوا ذلك مرات، حتى منّ الله عليهم بالغيث وكشف عنهم الأزل"[٢٧]، والأمثلة على ذلك كثيرة وفي حقب متعددة من تاريخ الأندلس.

ونظرًا لقلة أمطار الأندلس وتذبذبها وعدم انتظام مواردها من أنهارها التي تقل مياهها خاصة في أيام القيظ عندما يبلغ البحر ذروته،[٢٨] فقد أهتم الأندلسيون بتنظيم السقيا سواءً من مياه الأنهار أو من المياه الجوفية، وعنوا بنظام الري عناية فائقة فقّسموا مجاري الأنهار بين الأقاليم التي تجري فيها فكان النهر الواحد يسمى بعدة أسماء تبعًا للحوز الذي يجري فيه مثل نهر الوادي الكبير الذي يقال له عند إشبيلية نهر إشبيلية وعند قرطبة نهر قرطبة وعند جيان نهر جيان، وحدد لكل جزء من النهر نواحي يرويها تحديدًا دقيقًا[٢٩]. وأقام الأندلسيون شبكة واسعة من القنوات والسواقي ترفع أليها المياه من النهر بالنواعير وينظم انسياب المياه فيها تنظيمًا دقيقًا تشرف عليه هيئة مختصة كانت تسمى وكالة السقيا[٣٠] ويحاكم المخالف القواعد المنظمة للري أمام محكمة الماء التي كانت تعقد – على سبيل المثال – في بلنسية على باب مسجدها الجامع صباح كل خميس.[٣١] ونظرًا لأهمية الآبار في السقيا فقد عدّ ابن العطار نضوب ماء البئر التي تسقى منها الجنان جائحة[٣٢].

من جانب آخر إن حصول أو وقوع هذه الجوائح كان يرتبط عندهم بسخط الله تعالى على العباد كما أسلفنا، وهذا يُلاحظ من عبارات ترد في سياق ذكر بعض النوازل (الجوائح) كعبارة نعوذ بالله تعالى من سخطه، وهذا يدل على أن هذه النازلة أو الجائحة باعتقادهم نتيجة لسخط الله تعالى، بل الناس ما إن تنزل بهم هذه الجوائح إلا بادروا أو هرعوا الى الصلاة ولزوم المساجد وترك الفواحش والمنكرات.[٣٣]

أما الإجراءات الحقيقية التي تقوم بها الدولة لمواجهة مثل هذه الجوائح فلم تشر المصادر التاريخية الأندلسية الى خطط معينة يتم اعتمادها لتفادي هذه الجوائح وتقليل أثارها على الناس، بل إن الأمر يرجع الى الحاكم نفسه وهل يريد هو التخفيف على العوام أم لا؟ وهذا يُلاحظ في أيام القحط التي تضربت الأندلس، إذ كان بعض الحكام يطلب من الناس دفع العشور في أقوى سنوات القحط والجفاف بينما كان البعض الآخر يفرّج عليهم وُيسقط عنهم العشور كما فعل المنصور بن أبي عامر[٣٤]. أما في مواجهة ما يقع من الزلازل، فأنه لا يمكن أن تكون هناك إجراءات احترازية قبل حدوثها؛ لأنه لا يمكن التنبؤ بحدوثها قبل وقوعها غير أنه من المؤكد كانت هناك إجراءات للتخفيف عن المتضررين من الزلازل.

ولعل حكومة الأمير عبد الرحمن الداخل (١٣٨-١٧٢هـ/٧٥٥-٧٨٨م) القوية وحكومة ابنه هشام الأول الرضا (١٧٢-١٨٠هـ/٧٨٨-٧٩٦م) من بعده، قد اتخذتا من الإجراءات ما وقّى أهل الأندلس من خطر الجوائح وويلاتها ولاسيما الوباء الذي حلَّ أواخر عصر الولاة وكان أول جائحة تضرب الأندلس، ولكن المصادر للأسف الشديد سكتت عن ذكر تلك الإجراءات مثلما سكتت عن ذكر الجوائح في تلك الحقبة.

وأطلّت الجوائح على الأندلس من جديد في سنة (١٩٧هـ/٨١٣م) في إمارة الحكم الربضي (١٨٠-٢٠٦هـ/٧٩٦-٨٢٢م)، إذ شهد الأندلس في تلك السنة غلاء شديد[٣٥] يصف ابن فضل الله العمري عواقبه الوخيمة على الأندلس بقوله: "الشدة التي عمت ارض الأندلس أجمعها ومات منها أكثر الخلق وأجتاز بعضهم البحر إلى أرض العدوة لانتجاع خصبها وارتجاع ما فاتها بأرض الأندلس من حدتها وكان المقلون يطوفون الأيام دون تعلل بطعام".[٣٦]

ولا شك أن السياسة التي كانت تنتهجها الحكومة الأندلسية في عصري الإمارة والخلافة كانت من العوامل المؤثرة في مجابهة الجوائح العامة سلبًا أو إيجابًا، ولا يمكن القول بأن الحكومة الأندلسية على مدار العصرين المشار إليهما كانت لديها خطط واضحة ومحددة لمعالجة تلك الجوائح كما أسلفنا، وما ينجم عنها من أزمات اقتصادية، فمع أنه من المفترض أن الحكومة الأندلسية كان لديها في العادة مخزون احتياطي تقوم بتخزينه في الاهراء السلطانية لحين الحاجة إليه، لكن هذا المخزون لم يكن لخدمة العامة أو للتخفيف عنهم وقت الجوائح العامة وإنما كان للنفقات والأغراض السلطانية بصفة أساسية، يتضح ذلك فيما أورده ابن دحية من خبر يعده سببًا لأبيات من الشعر أنشدها يحي بن حكم الملقب بالغزال* يقول فيه: ((والسبب في نظم هذا الشعر أن أبا المطرف، عبد الرحمن - الأوسط - كان قد ولاه قبض الأعشار ببلاط مروان واختزانها في الأهراء ، فنفق الطعام في ذلك العام وسما السعر بالقحط سموًا كبيرًا ، فوضع يده في البيع حتى أتى على ما كان عنده في الأهراء ثم نزل الغيث ورخص الطعام فأعلم السلطان بما صنع الغزال من البيع فأنكره وقال: إنما تعد الأعشار لنفقات الجند والحاجة إليها في الجهد فماذا صنع الخبيث؟ خذوه بأداء ما باع من أثمانها واشتروا به طعامًا واصرفوه في الأهراء إلى وقت الحاجة

إليه فلما طلب منه ثمن ما باع أبى من ذلك وقال إنما أشترى لكم من الطعام عدد

ما بعث من الأمداد وبين المددين بون شاسع نحو من ثلاثين ألفا ...)).[٣٧]

ومما يدل على تجاهل بعض أمراء حكومة قرطبة، للجوائح العامة وعدم وجود مخطط واضح لديها لمعالجة تلك الجوائح ما كان من الأمير محمد بن عبد الرحمن إبان مجاعة سنة (٢٩٠هـ/٩٠٣م) التي ضرب بقسوتها المثل فقد كانت سنة لم يزرع فيها بالأندلس حبة ولا رفعت ، ومع ذلك فقد أراد الأمير محمد من وليد بن غانم صاحب المدينة حينذاك ((أن يأخذ العشور من الرعية من مدخور أطعمتهم وان يشتري من ليس لديه مدخور منهم من حيث ظهر له ، لكن وليد ابن غانم أجاب الأمير بأن العشور على الغلات إذا وهبها الله وجب أداء فرضه فيها وإذا اجتثت أصولها فلا زكاة في من حرمها وطلب من الأمير أن يراعى ما يعانيه الناس من مسغبة وأن ينفق على أجناده من المخزون في أهرائه وأن يخلف عن الرعية ويعينهم على عمارة الأرض متى تتحسن أحوالهم فلم يقبل الأمير محمد رايه ، وأمر أن يجمع الرعية نصف العشور والا يتركها لهم بالكلية فاستعفى وليد من أداء هذه المهمة واستقال من خطته فولى الأمير محمد على المدينة بدلاً منه حمدون بن بسيل الذي كان طاغيًا فظًا فجدّ في تحصيل نصف العشور من الرعية وضرب الظهور وهتك الستور وقتل الأنفس بالتعليق حتى ضج الناس بالدعاء عليه في كل جمعة فأماته الله بغتة مما جعل الأمير محمد يتراجع عن موقفه فدعا وليد بن غانم واعتذر إليه عن أخذه بخلاف رأيه وطلب منه الرجوع إلى ولاية المدينة ليصلح ما أفسده ابن بسيل لكن وليد ابن غانم أبي أن يرجع إلى ولاية المدينة"[٣٨]

لكن الحكومة الأندلسية كانت تضطر أحيانًا إلى التدخل إذا تفاقمت الجوائح العامة ونجم عنها ما يهدد الأمن والاستقرار، فالأمير محمد لم يغّير موقفه من العشور في مجاعة سنة (٢٩٠هـ/٩٠٣م) -كما سبق- إلا بعد ازدياد السخط العام، ولم يتدخل أيضًا في مجاعة شديدة أخرى حدثت في أيامه إلا بعد أن كثرت الشكوى من كثرة تطاول المفسدين فولى على السوق حسين بن عاصم وأذن له في القطع والصلب لمجرد الاشتباه فصلب يومئذٍ عدد عظيم من الفسدة.[٣٩]

وهكذا لم يكن تدخل الحكومة الأندلسية في تلك الجائحة علاجًا اقتصاديًا لأسبابها وإنما كان تدخلها مجرد ضبط أمني وتوقيع للعقوبات على الفسدة والمجرمين.

لكننا نجد الأمراء الأندلسيين أحيانًا يخففون عن الرعية من حدة بعض الجوائح مثلما حدث في سنة (٢٠٧هـ/٨٢٣م) في صدر أيام الأمير عبد الرحمن الأوسط إذ أصاب الناس في تلك السنة مجاعة شديدة فقام الأمير عبد الرحمن بإطعام الضعفاء والمساكين.[٤٠] ويبدو أنه فعل ذلك لحداثة عهده حينذاك بالحكم في أول تولية الإمارة ورغبته في تدعيم سلطانه باكتساب محبة الناس وثنائهم، أما الأمير محمد بن عبد الرحمن الذي كان متشددًا في طلب العشور إبان مجاعة سنة (٢٩٠هـ/٩٠٣م) فقد تدارك موقفه لاحقًا في الجوائح التالية "فلما منيت رعيته بتوالي السنين عليهم أسقط لهم جملاً من العشور اللازمة لهم فنفّس مخنقهم وأدخل الروح عليهم وأعانهم على ما استأقوته من عمارتهم ... وقد أسقط عن أهل قرطبة ثلث عشورهم في بعض سنى أزماتهم ...".[٤١]

ويبدو أن الأمير محمد قد نهج هذه السياسة الجديدة بعدما اضطربت أحوال الأندلس في أواخر أيامه إذ يفهم من ابن القوطية أن سوء معالجة الحكومة الأندلسية لمجاعة (٢٩٠هـ/٩٠٣م) المشهورة كانت من الأسباب غير المباشرة لهذا الاضطراب إذ يقول بعد حديثه عن مجاعة سنة (٢٩٠هـ/٩٠٣م): "فاضطربت الأحوال في أخر أيامه فأول فتنة حدثت عليه خروج عبد الرحمن بن مروان المعروف بالجليقي"،[٤٢] وكان ابتداء خروج الجليقي في سنة (٢٩١هـ/٩٠٤م)[٤٣].

ولم تتغير سياسة الحكومة الأندلسية في عصر الخلافة عنها في عصر الإمارة فيما يخص معالجة الجوائح العامة فلا يوجد من الأدلة ما يشير إلى وجود خطط معدة لمجابهة أمثال هذه الجوائح إلا في زمن المنصور بن أبي عامر الذي فطن - فيما يبدو - بعد كثرة ما تعرضت له البلاد من جوائح في أوائل أيامه إلى أهمية اتخاذ تدابير لمواجهة ما يجد منها فحرص على تخزين المؤن والأطعمة حتى كان لديه في سنه (٣٧٢هـ/ ٩٨٣م) مخزون هائل بلغ نحو مائتي ألف مد ونيف[٤٤]. ويبدو أن المنصور اغتر يومًا بهذا المخزون الهائل الذي في حوزته من الميرة وتوهم أنه أكبر من مخزون نبي الله يوسف عليه السلام الذي اختزنه بمصر لمواجهة السنوات السبع العجاف التي تنبأ بها، ومع أنه لا يمكن الجزم بأن هذا المخزون كان لخدمة الأغراض غير السلطانية فقد كانت تدابير ابن أبي عامر تبدو عارضة أكثر من

كونها خططًا منظمة وثابتة لمواجهة الجوائح العامة أو الأزمات الاقتصادية.

ثانيًا: الإجراءات الشعبية

واذا كنّا نفتقد وجود خطة محددة لدى الحكومة الأندلسية لمعالجة الجوائح العامة فقد كان بعض الأفراد حريصين على تخزين الطعام لحين الحاجة إليه فقد أورد المالقي في أحكامه مسالة عن رجل أخرج من فدان مطمر طعام وزعم أن أباه طمر فيه خمسة عشر قفيزًا ولها منذ طمرت تسع سنين[٤٥]. واهتم الأندلسيون بسلامة التخزين فعنيت كتب الفلاحة الأندلسية ببيان الوسائل الناجحة في ذلك الصدد حتى أفرد ابن العوام الإشبيلي بابًا من كتابه عنوانه: ((في اختزان الفواكه الغضة واليابسة والحبوب والبذور والقطاني وادخار بعض الخضر))[٤٦]، وأوضح أن البر يخزن على وجهين أما بكر من الرياح فلا تصيبه ريح وذلك بان يجعل في المطامير وشبهها وإما أن يعرض للرياح فتصيبه ويحوّل من موضع إلى موضع وذلك في الأهراء وشبهها[٤٧]، ومن قبله أوضح أبو الخير الأشبيلي كيفية تخزين الفواكة.[٤٨]

وفضلاً عن تخزين الأفراد لمواجهة الجوائح فقد كانت هناك مبادرات فردية نزع إليها بعض الأفراد لتخفيف حدة الجوائح العامة عن ضعفاء الأندلسيين ومساكينهم، من ذلك ما قام به يحيى ابن حكم الغزال -آنف الذكر- من بيع الطعام الذي كان لديه بالأهراء مما جمعه من العشور التي قبضها ببلاط مروان، ومن ذلك أيضا أن الولد مسلمة بن الأمير محمد أمر وكيله بأن يمد الشاعر مومن بن سعيد حين أثقلت عليه النفقة في شدة سنة (٢٦٠هـ/٨٧٣م) المشهورة، بقمح وشعير قوم ثمنه وقت الشدة بسبعمائة دينار[٤٩]. وقام يحيى بن حجاج الطليطلي بتوزيع ما عنده من طعام في بعض سني الشدائد[٥٠]. وقام موسى ابن أحمد المرسى قاضي المرية بتوزيع الصدقات على ضعفاء المرية في بعض السنين بعد أن أحصاهم فوجدهم فيها وفي أرباضها عشرين ألف ضعيف[٥١]. وفي بعض السنين أيضًا أمر محمد بن منظور القيسي بخمسين قفيزًا ففرقت في مساكين إشبيلية واستهجن أبن عم له كان يؤم بجامع إشبيلية أن يقوم ابن منظور بتفريق هذه الكمية في مثل هذه السنة فقال له أنما اعطيها لله تعالى.[٥٢]

كما أشارت المصادر الأندلسية الى ما تقوم به الدولة من إجراءات في أوقات السيول والفيضانات كبناء القناطر وإصلاحها في حال تهدمها، مثلما فعل الخليفة الحكم المستنصر (٣٥٠-٣٦٦هـ/٩٦١-٩٧٦م) في سنة (٣٦٠هـ/٩٧٠م) عندما أمر بعمل سد أسفل نهر قرطبة وذلك لرفع جريانه عن القنطرة، وعندما رأى في العام التالي الزحام الذي يحصل نتيجة للأمطار والسيول لضفتي المحجة أمر بابتياع الحوانيت القريبة منها من أصحابها وهدمها وضمها الى المحجة.[٥٣]

كذلك في أوقات الجوائح ولاسيما أيام القحوط والأمراض تحدث المجاعات، وبالتالي قد يضطر البعض من الناس وتحت وخزات الجوع الى تغيير أنظمتهم الغذائية، فيلجؤون إلى تناول مواد تكميلية حيث يرتد الاقتصاد إلى شكله البدائي، فيسود القطف والالتقاط والصيد والقنص، وكلها مظاهر تعكس عودة الإنسان إلى الطبيعة[٥٤]، وهو ما حدث حقًا سنة (٦١٢هـ/١٢١٥م) بأشبيلية عندما أضطر أهلها الى سلوك التقاط الثمار منها البلوط عندما عُدم الطعام، فأتخذ أهلها أشجار البلوط قوتًا لأنفسهم ودوابهم[٥٥].

وبذلك حاول السكان إيجاد نظام غذائي غير مألوف بهدف التكيف، والملفت للنظر في مثل هذه الحالات تغيّر النمط الغذائي للأفراد خلال الجوائح، لأن المجاعات التي عصفت بالمنطقة أدت الى تغيّر المنظومة الغذائية للإنسان بسبب عدم التوازن بين عدد السكان وموارد التغذية.

وفي هذا الصدد زودنا ابن عذاري بنص في بالغ الأهمية عن المجاعة العظيمة التي حدثت سنة (٦٠٧هـ/ ١٢١٠م) بإشبيلية بسبب الحصار فكشف ما قاساه وعاناه الناس من نفاذ الغذاء حتى أوشكوا على الهلاك، بقوله: ((ولقي الناس في هذه الحركة من تنوع المسغبة وانتشار المجاعة وعدم الأقوات ما لم يعهده الناس ولا علموه في أسفارهم القاصيات ولا عارضهم مثلها فيما ترددوا فيه من زمن الفتن المبيرات)).[٥٦]

وفي الأوقات التي تحلّ بها جائحة المرض ولا سيما مرض الجذام الذي كان يحتل موقع الصدارة من الأمراض في الأندلس، وتزايد أعداد المجذومين، تطلّب الأمر تخصيص للأشخاص المصابين بهذا المرض باب خاص بهم يخرجون منه يدعى باب المرضى[٥٧] كأجراء وقائي يهدف الى تفادي العدوى من جهة وخوفًا على سلامة الآخرين من جهة أخرى، حتى أصبح المجذوم منبوذًا في المجتمع ومثيرًا للقلق وهو ما حفظته لنا أمثال العوام.[٥٨]

وقد كانت العامة هي الأخرى تساهم في مساندة المجذومين، وتدعمهم ماديًا من خلال تقديم ما تيسر لديهم من أموال، إذ يشير ابن بشتغير في نوازله الى أحد العوام الذي تصدق بماله على الجذمى[٥٩]، وإلى جانب ما كانت تقوم به العامة

من مساندة الجذمى عملت السلطة ولا سيما في عصر الدولة الموحدية في الأندلس على العناية بالمرضى.

ويؤكد لنا ابن أبي زرع أنّ وباء الطاعون الذي انتشر انتشارًا كبيرًا في الأندلس خلال عصر الدولة الموحدية وتحديدًا سنة (٦١٠هـ/١٢١٣م) قد زاد من معاناة المستضعفين وبالتالي كان له أثر كبير على البيئة في بلاد الأندلس وانعكس ذلك على الحياة العامة، وأثر تأثيرًا كبيرًا على كل منحى من مناحي الحياة. ويصور لنا المؤرخ نفسه محنة هذا الوباء قائلاً: ((وكان الناس يموتون فيه من غير مرض، فكان الرجل لا يخرج من منزله حتى يكتب اسمه ونسبه وموضعه في براءة ويجعلها في جيبه فأن مات حمل الى موضعه وأهله))[٦٠].

وثمة إشارة أخرى في غاية الأهمية توضح عن هروب أكثر السكان في المغرب والأندلس إلى البلدان الأخرى بحثًا عن ظروف افضل للعيش بعيدًا عن الأوبئة، إذ يشير الحميري في أخبار سنة (٦٣٥هـ/١٢٣٨م) التي عمّ فيها الموت الكثير بالمغرب والأندلس حتى هرب اكثر أهل البلاد جراء تفشي وباء الطاعون[٦١]. ويدل هذا النص بشكل واضح على أن المستضعفين والفقراء هم أكثر عرضة للموت والهجرة أثناء انتشار الأوبئة بينما ينحشر الخواص وحاشيتهم في القصور.

ومما لا شك فيه؛ أن انتشار الأمراض والأوبئة والطواعين جعل الكثير من العوام يلجؤون الى الطب الأصيل أو الشعبي كأجراء علاجي، والذي أصبح أكثر استقطابًا للمرضى، نتيجة دخلهم الزهيد مما جعلهم يبحثون عن الاستشفاء من دون دفع المال، فقد عانى العوام في الأندلس من انتشار أمراض خطيرة بسبب انتشار المجاعات وما انجر عنها من سوء التغذية، حتى جعلت بعض الأطباء يطببون الناس من دون أجرة كالطبيب أبو بكر بن القاضي الزهري الذي كان يطبب الناس من دون أجرة ويكتب النسخ لهم[٦٢]، أما الطبيب أبو بكر بن طفيل فانه خصص دارًا لمن يجتاز به من الأضياف وأصحاب الآلام[٦٣]. وما هذا إلا دليل واضح على أن العديد من العوام لم يجدوا حتى المال لعلاج أنفسهم من الأمراض التي كانت تصيبهم فيلجؤون إلى علاج أنفسهم بمعارفهم. وبالرغم من اختلاف صور ووسائل هذا العلاج وتباينها وتضاربها أحيانًا، فان ما يجمع بينها ويوحدها هو كونها نابعة ومنحدرة من تجربة تاريخية حفظتها الذاكرة الجماعية وصارت توظفها في خدمة المجتمع، وتجدر الإشارة إلى أن كثيرًا من عناصر هذا الطب مأخوذة من الطب العلمي، لكن وصولها إلى العامة افقدها صبغتها العلمية وأضفى عليها صفة البساطة والتفاهة أحيانًا.[٦٤]

ولهذا نجد أن الكثير من الناس اعتمدوا على العلاج النباتي، فحظيت عندهم الأعشاب الطبية بمكانة كبيرة، فقد انتشرت صناعة الأدوية والعقاقير في الأندلس بسبب وفرة الأعشاب، وهو ما ساعد العشابين على تركيب أدويتهم في دكاكينهم لعلاج المرضى وقد كان لهؤلاء العشابين الخبرة في الأعشاب وأنواعها وفوائدها، لذلك قصدهم الناس للتزود بحاجياتهم، فقد كان للعشاب أحمد بن محمد الإشبيلي (ت:٥٦٢هـ/١١٦٦م) دكان متسع يقعد فيه لبيع الحشائش الطبية والنفع بها[٦٥]، حتى أطلق عليه اسم عبقري الصيدلة[٦٦].

أما الطبيب العشّاب حسن بن احمد بن عمر فقد كان موفقا في العلاج وفاق أهل عصره في تمييز النبات والعشب[٦٧]. كما عدّت الأسواق المكان المناسب للعديد منهم لممارسة مهنتهم وبيع الأعشاب وإعداد الأدوية للفئات المستضعفة، فضلاً عن اتخاذ العديد من الأطباء دكاكين لهم في الشوارع والأسواق[٦٨] بل وحتى بجانب المساجد وهو ما أشار إليه العمري عند وصفه لدكاكين العطارين التي كانت تحيط بجامع غرناطة[٦٩]. وهذا ما يبين أن العشابين كانوا يقيمون دكاكينهم بالقرب من التجمعات، أي التجمعات السكنية وبالتالي هو إجراء متخذ لمجابهة الأمراض النازلة بالمجتمع.

من هنا نستنتج أن الدكاكين والأسواق صارت المظهر الطبي البارز في الأندلس ولا سيما في العصر الموحدي، والتي استقطبت الكثير من الزبائن وجعلتهم يبحثون على العلاج بالأعشاب الطبية، هذا عن الطبقة التي كانت تملك ما تيسر لها من مال لشراء الأدوية من العشابين، أما الطبقة المستضعفة فإنها كانت تعالج المرض بالأعشاب التي تلتقطها من الطبيعة اعتمادًا على معارفها.

كما كان للحمامات والينابيع الطبية أثر في علاج الكثير من الأمراض التي عرفها المجتمع الأندلسي، فقد أسهم إنشاؤها في بلاد الأندلس بتوفير النظافة والتقليل من الأمراض كونها كانت مراكز للطهارة، وهي احسن ما انتهت إليه الحيل الإنسانية في حفظ الصحة وانتهاء الزينة[٧٠]. أما العيون والينابيع والحمامات فقد اعتقد الكثير من أهل الأندلس بأهمية مياهها ونجاعته في تطهير الأبدان وعلاج بعض الأمراض، واختلفت هذه العيون من حيث درجة حرارتها وطعمها، حيث كان أهل الأندلس يتباركون بمياهها من اجل الاستشفاء وتسكين الأوجاع، ومداواة الأمراض المزمنة كالفالج والخدر[٧١].

وقد وجد بجامع المرية ماء ينزل من السارية اليمني مما يلي المنبر يعالج الحمى[٧٢]، وقرب مدينة مرسية توجد عين ماء عذب بارد يقصدها من علق العلق بحلقه فيفتح فاه فيسقط العلق من الحلق لحينه[٧٣].

إذن كانت مياه العيون الباردة تعالج العديد من الأمراض كالحمى، العلق والوجع حسب اعتقادات العامة، كما وجدت حمامات حارة تعالج أمراض أخرى، ويبدو أنها كانت مخصصة للأمراض الجلدية المعدية وخوفًا من انتشارها خصصت السلطة أموال للحد من انتشارها، فقد أجرى الخليفة يعقوب المنصور(٥٨٠-٥٩٥هـ/١١٨٤-١٢١٥م) بالإنفاق على أهل المارستان والجذمى والعميان في جميع عمله.

كما اهتم سكان الأندلس ببناء مراكز صحية للأمراض المعدية، كالجرب والجذام والجدري التي كانت عادة ما تصيب عوام الفقراء والضعفاء بغية التداوي بالمياه المعدنية الحارة، أهمها الحامات التي كان يقصدها المصابون، منها حمة مالقة حيث الماء الساخن العجيب الغريب[٧٤]، وحمة جيان العظيمة[٧٥] التي كان يقصدها عدد من المرضى وذوي العاهات أملا في الشفاء ، وقرب بجانة من ناحية الغرب نجد حمتين صغيرتين هما حمة غشر وحمة شتين[٧٦]، وفي رحلته إلى الأندلس أشار ابن بطوطة إلى " الحمة التي بها العين الحارة، فيها بيت لاستحمام الرجال، وبيت لاستحمام النساء" [٧٧].

لقد كان المرضى يقيمون في الحمة لغاية شفاؤهم، وهو ما يوضح أن اعتقادهم كبير في أنها كفيلة وحدها بشفائهم، وبذلك فإنهم غير مضطرين للجوء إلى الأطباء[٧٨]، وهو ما أكده الإدريسي عندما قال: ((كان يقصد الحمة عدد كبير من المرضى وذوي العاهات ومن كل الجهات فيلزمون المقام بها إلى أن تستقل عللهم ويشفوا من أمراضهم)).[٧٩]

لقد اقبل الأندلسيون على العيون والحمامات قصد الاستشفاء، وتجدر الإشارة إلى أن السلطة في الأندلس خلال عصر الموحدين قد سخرت جهودها للحد من انتشار بعض الأمراض المعدية كالجرب والجذام، حيث عمل بعض الحكام على إنشاء البيمارستانات التي أخذت على عاتقها استقبال المرضى والمصابين وتقديم الخدمات الطبية والعلاجية لهم، ابتداءً من الدواء المفرد الذي يؤخذ من مصدره النباتي أو الحيواني أو المعدني دون خلطه مع دواء أخر[٨٠] فقام الخليفة يعقوب المنصور ببناء البيمارستان للمرضى والمجانين، وجارى الإنفاق على أهل المارستان والجذمى والعميان كما اسلفنا في جميع عمله.[٨١]

فلا ندري إن كان هذا تقربًا للعامة، أم خوفًا من العدوى خاصة إذا علمنا أن الخليفة عبد المؤمن بن علي (٤٨٧-٥٥٨هـ/١٠٩٤-١١٦٣م) قد أصيب به[٨٢]، أم خوفًا من الاعتقادات السائدة حول هذا المرض إذ ظنّت العامة أن من أصابه مرض الجذام فذاك عقاب من الله تعالى[٨٣]. ومهما يكن من أمر هذه التساؤلات، فان السلطة قد اتخذت التدابير لمواجهة الأمراض والأوبئة وجهزت كل الوسائل الضرورية لصحة السكان.

كما لجأ بعض المرضى إلى كرامة الأولياء سواءً كان هؤلاء الأولياء أحياء أو أمواتًا وذلك باعتمادهم على العلاج بالدعاء، إذ كان الفقيه الزاهد أبو عمران المرتلي قبلة للعوام يستوهبون دعاءه؟ [٨٤] أما بعض المرضى فقد اختاروا طريقة سهلة للعلاج وهي اللجوء إلى العرافين الذين ينظرون في الأكتاف والغبار والرصاص الذائب، وهي أمور واسعة الانتشار في الأندلس حسب ما أورده الونشريسي في إحدى نوازله[٨٥]. وظل العلاج بكّي المريض آخر وسيلة يلجأ إليها المرضى لعلاج أنفسهم حسب ما عبّرت عليه العامة في أمثالها الشعبية.

نستنتج مما تقدم أن طرائق العلاج في الأندلس وعلى تعاقب العصور الإسلامية، قد اتخذت أشكالاً متعددة من طرف العوام الذين لم تسمح لهم ظروفهم الاجتماعية التوجه إلى الأطباء للعلاج، واكتفوا بعلاج أنواع الأمراض بالتوجه إلى الحامات والعيون، أو المداواة بالأعشاب الطبيعية، والتوجه إلى الأولياء للاستشفاء بدعائهم.

ويُعد العزل أو الحجر الصحي أهم ما جاء به الإسلام عندما أقر الاحتراز والوقاية من الأوبئة والأمراض ولا سيما المعدية منها، ولا نعرف على وجه الدقة متى بدأت عملية عزل المرضى المصابين بالأمراض المعدية كالجذام مثلاً، في الأندلس، لكن النصوص التي بين أيدينا تشير إلى أن قرطبة كانت من أولى المدن الأندلسية التي عملت على توفير حارة خاصة خارج المدينة للمرضى الذين يستعصي علاجهم أو أن علاجهم يسري ببطيء، حيث تقوم على هذه الحارة جماعات متطوعة للإشراف عليها لقاء ما تتلقاه من أهل الخير[٨٦]. وكان يستدل على حجرهم أو عزلهم وإبعادهم ولا سيما المجذومين (المصابين بمرض الجذام) إلى نصوص شرعية، فيذكر لسان الدين بن الخطيب: ((وذوي العاهات والأزمات الذين أمر الشرع باجتنابهم تسلم الصدقة لهم على قيد رمح))[٨٧]، وأيضًا هناك فتوى لابن رشد توضح عزل الإمام المصاب بالجذام إذا ما تفاحش مرضه.[٨٨]

ومن الإجراءات الوقائية الأخرى التي أشارت إليها المصادر التاريخية في الأندلس ولا سيما في أوقات انتشار الأمراض، الكمامة حيث كان ارتداؤها شرطًا لدخول سوق الطحانين والخبازين، قال ابن عبدون التجيبي الأندلسي: "ولا يعجن أحدهم إلاّ وهو ملثم لئلا يتطاير شيء إذا عطس أو تكلم وأن جبينه بعصابة كي لا يعرق فيقطر فوق العجين"[٨٩]، وأشاد المقري بنظافة أهل الأندلس بقوله: "إن أهل الأندلس هم أشد أهل الله اعتناء بنظافة ما يلبسون، وكل ما يتعلق بنظافتهم الشخصية، بل قد يكون فيهم، من ليس له قوت يومه فيطويه صائمًا ولكنه يشتري الصابون، ليغسل ثيابه، حتى يظهر للغير في أحسن حال"[٩٠]، هذا في الوقت الذي لم تكن فيه أوروبا تعرف الاستحمام ولا الحمّامات، وأن دلّ على شيء إنما يدل على حرص أهل الأندلس واهتمامهم بالنظافة في كل الأوقات حتى أثناء مزاولتهم لأعمالهم.

خَاتمَةٌ

بعد الانتهاء من إعداد الإطار النظري لهذه الدراسة التي غصنا فيها بأعماق المصادر والمراجع الأندلسية للوقوف عند الإجراءات التي اتخذها الشعب الأندلسي وحكوماته المتعاقبة على حد سواء لمواجهة ومجابهة الجوائح التي نزلت بهم، يمكن تثبيت الاستنتاجات التالية:

- كانت الإجراءات الشعبية والحكومية متداخلة تجاه النوازل بحيث من الصعوبة بمكان التمييز بينهما أحيانًا، وذلك لأنها مسؤولية الجميع فهي تضامنية تعّبر عن الشعور الإنساني في التعاطف والتكاتف في جميع الميادين وعلى الأصعدة كافة وهذا هو المطلوب شعبيًا ورسميًا.
- لم تكن لدى الحكومة الأندلسية على تعدد عصورها الإسلامية خطط وإجراءات مدروسة تجاه الجوائح التي نزلت بالمجتمع الأندلسي، ولم يتدخل البعض من حكامها في بعض الأوقات من أجل التخفيف عن العامة، بل كان التدخل مقتصرًا على بعض الحكّام وميسوري الحال، وليس وفق خطط تتبناها الدولة.
- إنّ أول خطوة في مواجهة النوازل هي الرجوع الى الله سبحانه وتعالى والتضّرع إليه في مواجهة ما حلّ بالمجتمع من هلع أو أذىً والشواهد التاريخية على ذلك كثيرة ومنها صلاة الاستسقاء وصلاة الخسوف والكسوف والدعاء في القنوت ببيوت الله تعالى في الصلوات المكتوبة وغيرها حتى تنجلي عنهم الغمّة، وهذا هو المطلوب شرعًا ليكونوا مع ربهم دومًا.
- نلاحظ أثناء النوازل أنّ المجتمع والدولة يكونان سخيّان ويسخّران كل إمكانياتهما وممتلكاتهما وقدراتهما المادية والمعنوية في مجابهة النازلة التي تحّل بهم.
- مما يلفت الانتباه أن علماء الأمة أثناء حصول النازلة يؤكدون على منع رفع الأسعار أو احتكار الأقوات ويذكرونهم بالعذاب الإلهي الشديد ويقوم صلحاء الأمة وأهل الحسبة بمتابعة هذا الشأن في الأسواق والمخازن والتشديد على التجار غير المسلمين من فئات المجتمع الأخرى أو الوافدين من أهل الذمة الذين لا يفقهون بالشرع الإسلامي أثناء حصول النازلة.
- مما تجدر الإشارة إليه أن المجتمع الإسلامي مجتمع منظم وأن حكومته أتت لترعى مصالحه ودليل قولنا هذا أن الحكومة في الأندلس أوجدت وظيفة وكالة السقيا لتنظيم الري، وهذا ما لم يلتفت إليه أحد من قبل في الدولة العربية الإسلامية مما يحسب للدولة كأجراء حكومي يشار إليه بالبنان.
- وفي سابقة تاريخية أخرى لأهل الأندلس وكأجراء صحي وقائي قاموا بارتداء الكمّامات وألزموا أصحاب المطاحن والمخابز والمهن الأخرى التي لها علاقة بأقوات المواطنين بارتدائها أثناء العمل.
- ومن الإجراءات الصحية الشعبية والحكومية في الأندلس قيامهم بعمل جماعي تضامني في توفير الأعشاب والعقاقير الطبية وبناء دكاكين خاصة بها ومشافي للمرضى وتأهيل الأطباء والخبراء للقيام بهذه الواجبات على أتم وجه أثناء الأزمات، ومما يُشار إليه أن هذه الإجراءات أغلبها مجانًا يقدمها الأطباء والعطارين والصيادلة حسبةً لله تعالى.
- كذلك فإن موضوع الحجر الصحي كان معمولاً به لمنع انتشار الأمراض والأوبئة كما فعل آبائهم في أزمات سابقة في البلاد التي جاءوا منها إلى الأندلس.
- أما إذا عجز الناس والسلطات عن مجابهة النوازل وتداعياتها فأنهم يهاجرون إلى بلاد أكثر أمانًا، كما فعل أهل الأندلس بالهجرة الى مدن المغرب العربي في أوقات مختلفة.

الاحالات المرجعية:

(١) ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم (ت: ٧٥٠هـ/١٣٤٩م)، **لسان العرب**، (بيروت، ١٩٨٦م): ٤٣١/٢ (مادة جوح).

(٢) محمد عليش، **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك**، (ط١، مصر، مطبعة بولاق،١٣٠١هـ)، ص٣٢.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**: ٤٣١/٢ (مادة جوح)؛ المالقي، أبو المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي (ت: ٤٩٧هـ/١١٠٤م)؛ **الأحكام**، تحقيق: الصادق الحلوي، (بيروت، ١٩٩٢م)، ص ٣١٦. وقد جاء في سنن أبي داؤد (باب في تفسير الجائحة) أن الجوائح كل ظاهر مفسد من مطر أو برد أو جراد أو ريح أو حريق.

(*) القحط: احتباس المطر. يُنظر: ابن منظور، **لسان العرب**: ٤٨٣/٤(مادة قحط).

(*) الصرد: شدة البرد. يُنظر: ابن منظور، **لسان العرب**: ٢٤٩/٣ (مادة صرد).

(*) **الضبابات**: من ضبته الشمس والنار أي لفحته ولوحته وأحرقته.

(*) **القمل**: قملة الزرع دويبة تطير كألجراد في حلقة الحلم. ومثل القمشلىء يقع في الزراع ليس بجراد فيأكل السنبلة وهي عفنة قبل أن تخرج فيطول الزرع ولا سنبل له.

(*) من هذه البهائم الوحشية كانت القنبليات أي الأرانب البرية وقد كانت ايبيريا معروفة قديماً بأرض الأرانب.

(٤) أبو الخير الأشبيلي (عاش في القرن الخامس الهجري)، **كتاب الفلاحة**، تحقيق :جوليا. م. كاربازا، (مدريد،١٩٩١م)، ص٦٢.

(٥) ابن العطار، محمد بن أحمد الأموي (ت:٧٢٤هـ/١٣٢٤م)، **الوثائق والسجلات**، تحقيق: شالميتا وكورنيطي، (مدريد، ١٩٨٣م)، ص٤٠٣ ؛ ويُنظر: محمد بركات البيلي، "**الجوائح في الأندلس منذ الفتح الإسلامي حتى نهاية عصر الخلافة**"، مجلة المؤرخ العربي، العدد ١٨، جامعة القاهرة، كلية الآداب، قسم التاريخ، ١٩٩٧م، ص ٢٣٤.

(٦) ابن سهل، القاضي أبو الأصبغ عيسى الأسدي (ت: ٤٨٦هـ/١٠٩٣م)، **وثائق في شؤون الحسبة في الأندلس (مستخرج من الأحكام الكبرى)**، دراسة وتحقيق: محمد عبد الوهاب خلاف، (القاهرة، ١٩٨٥م)، ص ٧٣.

(٧) **وثائق في شؤون الحسبة في الأندلس**، ص ٦٣ ؛ الوثائق والسجلات، ص ٣٨٤-٣٩٠.

(٨) مؤلف مجهول، **أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها رحمهم الله والحروب الواقعة بها بينهم**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (القاهرة – دار الكتاب المصري، بيروت – دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١م)، ص٦١-٦٢ ؛ البيلي، الجوائح في الأندلس، ص٢٤١،٢٤٣ .

(٩) ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف القرطبي (ت: ٤١٩هـ/١٠٧٦م)، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، حققه وقدم له وعلق عليه: محمود علي مكي، (القاهرة – مصر، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٩٩٤م)، ص١.

(١٠) ابن أبي زرع، الحسن علي بن عبدالله (ت: ٧٤١هـ/١٣٤٠م)، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**،(الرباط، دار المنصور،١٩٧٢م)، ص ٩١.

(١١) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص٢.

(١٢) **كتاب الفلاحة**، ص٦٢ وما بعدها.

(١٣) **الوثائق والسجلات**، ص ٣٨٤-٣٩٠.

(*) السرقة المشار إليها عند ابن العطار هي السرقة في الثمرة، غير أن المالقي يفيد أن سرقة الدراهم نازلة ومن ثم فهي تدخل في باب الجوائح الفردية. انظر: المالقي، **كتاب الأحكام**، ص١٧٧.

(١٤) **وثائق في شؤون الحسبة في الأندلس**، ص ٦٣.

(١٥) ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم (ت: ٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، **الكامل في التاريخ**، (بيروت – دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٦٥-١٩٦٦م): ٦/ ٤٠٨؛ ويُنظر: البيلي، **الجوائح في الأندلس**، ص٢٥٣.

(١٦) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**:٤٢٢/٦.

(١٧) ابن الازرق، **بدائع السلك في طبائع الملك** (ت: ٨٩١هـ/١٤٩١م)، تحقيق: محمد عبد الكريم الجزائري، (د، م، الدار العربية للكتاب، د، ت)، ص٢٠١.

(١٨) ابن رضوان المالقي (ت:٧٨٢هـ/١٣٨٠م) ،الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق: محمد حسن إسماعيل واحمد المزيدي، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م)، ص ١٢٣، ١٣٥، ١٥٦،١٦١، ١٨٩، ١٩٥.

(١٩) ابن حيان، المقتبس، تحقيق: محمود علي مكي ، ص٤٦ -٤٧ ؛ التوزري، أبو عبد الله محمد بن علي بن الشباط (ت: ٦٨١هـ/١٢٨٢م)، **صلة السمط وسمة المرط**، تحقيق: أحمد مختار العبادي، (مدريد، ١٩٧١م)، ص١٤٢.

(٢٠) ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق: مكي، ص٣٣١، ٣٢٤؛ ابن عذاري المراكشي أبو العباس أحمد بن محمد (كان حياً سنة ٧١٢هـ/١٣١٢م)، **البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ومراجعة: ج.س. كولان وليفي بروفنسال، (ط٢، بيروت، لبنان – دار الثقافة، ١٩٨٠م) : ١٠٠/٢؛ ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص ٩١.

(٢١)القروي الخشني، أبو عبد الله محمد بن حارث (ت: ٣٦١هـ/٩٧١م) ، **قضاة قرطبة**، تحقيق: إبراهيم الإبياري، (ط٢، القاهرة، دار الكتاب المصري- بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٩م)، ص٢٠٧- ٢٠٨.

(٢٢) ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق: مكي، ص ٣٤٣؛ ابن عذاري، **البيان المغرب**: ١٠٢/٢.

(٢٣) ابن الأثير، **الكامل**: ٧/ ٢٧٣؛ ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص٩٦.

(٢٤) ابن عذاري، **البيان المغرب**: ٢ /١١٩.

(٢٥) الأنيس المطرب، ص٩٧.

(٢٦)ابن حيان، **المقتبس في أنباء أهل الأندلس**، تحقيق: عبد الرحمن علي الحجي، (بيروت – لبنان، دار الثقافة، ١٩٦٥م)، ص ١٢٧.

(٢٧) ابن حيان، **المقتبس في أنباء أهل الأندلس** (الجزء الخامس)، أعتنى بنشره: شالميتا بالتعاون لضبطه وتحقيقه مع كورنيطي وم . صبح وغيرهما، (مدريد، المعهد الإسباني العربي للثقافة، كلية الآداب بالرباط، ١٩٧٩م)، ص ٢٠٨.

(٢٨) كولان، الأندلس، (كتب دائرة المعارف الإسلامية)، (بيروت، ١٩٨٠م)، ص٦٥؛ البيلي، **الجوائح في الأندلس**، ص٢٣٩.

(٢٩) حسين مؤنس، **فجر الأندلس**، (القاهرة – دار الرشاد، د.ت)، ص ٥٩١- ٥٩٢ ؛ البيلي، **الجوائح في الاندلس**، ص ٢٤٠ .

(30) Dozy, Reinhart Supplement aux dictionaries arabes, (Beyrouth, 1986), pp.664-665, & Live – provencal, Espagne musulmane aux eme Siecle, (paris, 1932), 166.

(٣١) حسين مؤنس، **رحلة الأندلس (حديث الفردوس المفقود)**، (القاهرة، الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣م)، ص ٢٧٧ – ٢٧٨ ؛ البيلي، **الجوائح في الاندلس**، ص٢٣٩.

(٣٢) **الوثائق والسجلات**، ص ٣٩١ – ٤٠١.

(٣٣) ابن عذاري، **البيان المغرب**: ١/ ٢٣٤؛ ابن ابي زرع، **الأنيس المطرب**، ص ٥٩، ١٠٩.

(٣٤) لسان الدين بن الخطيب (ت:٧٧٦هـ/١٣٧٤م)، **أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، تحقيق وتعليق: ليفي بروفنسال، (ط٢، بيروت – لبنان، دار المكشوف، ١٩٥٦م): ٢/٩٩.

(٣٥) المقري، شمس الدين أحمد بن محمد التلمساني (ت: ١٠٤١هـ/١٦٣٢م)، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت - دار صادر للطباعة والنشر، ١٩٩٧م): ١/ ٣١٩ .

(٣٦) ابن فضل الله العمري، أحمد بن يحيى (ت: ٧٤٩هـ/١٣٤٩م)، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، السفر الرابع (ممالك اليمن والغرب الإسلامي وقبائل العرب)، تحقيق: حمزة أحمد عباس، (ط١، أبو ظبي، ٢٠٠٢م)، : ٢/٣١٣ ؛ وينظر: البيلي، **الجوائح في الأندلس**، ص ٢٥٣.

(*) هو يحيى بن الحكم البكري الجياني (١٥٦-٢٥٠هـ) شاعر أندلسي عاصر خمسة من أمراء الدولة الأموية في الأندلس، وقد برع في الشعر والغزل والحكمة. يُنظر: لسان الدين بن الخطيب، **أعمال الأعلام**: ٢/٩٩.

(٣٧) ابن دحية الكلبي، عمر بن حسن (ت: ٦٣٣هـ/١٢٣٥م)، **المطرب من أشعار أهل المغرب**، تحقيق: إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي، (القاهرة – الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٥٤م)، ص ١٢٨ ؛ وينظر: البيلي، **الجوائح في الاندلس**، ص٢٤٦ .

(٣٨) ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق: مكي، ص١٢٧؛ ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر (ت: ٣٦٧هـ/٩٧٧م)، **تاريخ افتتاح الأندلس**، تحقيق: عبد الله أنيس الطباع، (بيروت – مؤسسة المعارف، ١٩٩٤م)، ص١٠٠.

(٣٩) الخشني، **قضاة قرطبة**، ص ٢٠٧ – ٢٠٨.

(٤٠) ابن حيان، المقتبس، تحقيق: مكي، ص٩٣ ؛ البيلي، **الجوائح في الأندلس**، ص٢٤٧.

(٤١) المصدر نفسه، تحقيق: مكي، ص٢٧٣ ؛ البيلي، **الجوائح في الاندلس**، ص ٢٤٨.

(٤٢) **تاريخ افتتاح الأندلس**، ص١٠٠.

(٤٣) ابن حيان ، **المقتبس**، تحقيق: مكي ، ص٣٤٣ ؛ البيلي، **الجوائح في الأندلس**، ص ٢٤٨.

(٤٤) لسان الدين ابن الخطيب، **أعمال الأعلام**، ص٩٩ ؛ البيلي، **الجوائح في الأندلس**، ص ٢٤٨.

(٤٥) **الأحكام**، ص١٢٤.

(٤٦) ابن العوام، **الفلاحة**: ١/٦٦٠.

(٤٧) المصدر نفسه: ١/ ٦٧٨.

(٤٨) **الفلاحة**، ص١٧٨ وما بعدها.

(٤٩) ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق: مكي، ص٢١٢.

(٥٠) القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي السبتي (ت:٥٤٤هـ/١١٤٩م)، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق: أحمد بكير محمود، (بيروت – منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥م): ٢/ ١٦١.

(٥١) العذري، أحمد بن عمر بن أنس المعروف بابن الدلائي (ت:٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، **نصوص عن الأندلس، كتاب ترصيع الأخبار وتنويع الآثار والبستان في غرائب البلدان والمسالك إلى جميع الممالك**، تحقيق: عبد العزيز الأهواني، (مدريد – معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥م)، ص٨٦.

(٥٢) ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك الأنصاري (ت: ٥٧٨هـ/١١٨٢م)، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (القاهرة، دار الكتاب المصري، بيروت – دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٩م): ٢ / ٥٤٩ ؛ البيلي، **الجوائح في الأندلس**، ص ٢٤٩-٢٥٠.

(٥٣) ابن حيان، **المقتبس**، تحقيق: الحجي، ص ٦٤، ٦٧.

(٥٤) البياض، عبد الهادي، **الكوارث الطبيعية وأثرها في سلوك وذهنيات الأنسان في المغرب والأندلس** (ق٦-٨هـ/ق١٢-١٤م)،(ط١، بيروت ، دار الطليعة، ٢٠٠٨م)، ص ١٨٨.

(٥٥) عزاوي أحمد، **رسائل موحدية (مجموعة جديدة)**، (القنيطرة، منشورات كلية الآداب- جامعة ابن طفيل،١٩٩٥م)، الرسالة رقم ٨٢، ص٣٠٣.

(٥٦) **البيان المغرب**، قسم الموحدين، تحقيق: محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، (ط١، الدار البيضاء، دار الثقافة ، ١٩٨٥م)، ص ٢٥٩.

(٥٧) ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار**، ص٢٣٠؛ ويُنظر: مليكة عدالة وفاطمة بلهواري، **المرض وأعراضه عند عامة الأندلس في العصر الموحدي**، مجلة عصور الجديدة، العدد: ٢٨ -٢٩، جانفي – جوان ، ٢٠١٦، ص ١٦٦.

(٥٨) قالت العامة: "اقل للمجذوم: تكل مكشوف؟ قال: لن يزيد النحس ينقص". يُنظر أبو يحيى الزجالي القرطبي، **أمثال العامة في الأندلس**، تحقيق وشرح: محمد بن شريفة، (د.م، منشورات وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية والتعليم الأصلي، د.ت)، القسم الثاني، مثل رقم ٧٩، ص٢٣.

(٥٩) ابن بشتغير، أحمد بن سعيد اللخمي (ت:٥١٦هـ/١١٢٢م)، **نوازل أحمد بن سعيد بن بشتغير**، دراسة وتحقيق وتعليق : قطب الريسوني، (ط١، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠٠٨م)، ص ١٩٤.

(٦٠) الأنيس المطرب ، ص ١٤٥، ٢٧٢.

(٦١) الحميري، أبو عبدالله محمد بن عبد المنعم (ت: ٧١٠هـ/١١١٠م)، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، تحقيق: احسان عباس، (ط٢، د.م ، مؤسسة ناصر للثقافة، ١٩٨٨م)، ص٥٥٥.

(٦٢) ابن أبي اصيبعة، موفق الدين أبو العباس بن القاسم (ت: ٦٨١هـ/١٢٧٠م)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ضبطه وصححه: محمد باسل عيون السود، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م)، ص ٤٩٢.

(٦٣) ابن سعيد الأندلسي، أبو الحسن علي بن موسى (ت: ٦٨٥هـ/١٢٨٦م)، **المغْرب في حُلى المغرب**، وضع حواشيه: خليل منصور، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م): ٢/٦٩.

(٦٤) محمد حقي، **الموق من المرض في المغرب والأندلس في العصر الوسيط**، (المملكة المغربية، مطبعة مانبال، بني ملال، ٢٠٠٧م)، ص٦٤.

(٦٥) ابن عبد الملك المراكشي، أبي عبدالله محمد بن أحمد (ت:٧٠٣هـ/١٣٠٣م)، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، تحقيق: إحسان عباس، (ط١، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٣م)، س١، ق٢، ص ٥١٣.

(٦٦) المازني، إسلام صبحي، **روائع تاريخ الطب والأطباء المسلمين**، (ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٨م)، ص١٥٨؛ ويُنظر: عدالة وبلهواري، المرض وأعراضه، ص ١٧٠.

(٦٧) ابن الأبار، أبو عبدالله محمد بن عب دالله (ت:٦٥٨هـ/١٢٥٨م) **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق: عبد السلام الهراس، (الدار البيضاء، دار المعرفة، د، ت): ٢١٤/١.

(٦٨) دندش، عصمت عبد اللطيف، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، عصر الطوائف الثاني٥١٠-٥٤٦هـ/١١٦١-١١٥١م**، (ط١، بيروت، دار الغرب الاسلامي،١٩٨٨م)، ص١٨٨.

(٦٩) ابن فضل الله العمري، **مسالك الأبصار**، ص ٢٣٠.

(٧٠) لسان الدين بن الخطيب، **الوصول لحفظ الصحة في الفصول**، مخطوط الخزانة الحسنية، (الرباط، د، ت)، تحت رقم ٧٧، ورقة ١٢٥.

(٧١) ابن رشد القرطبي (ت:٥٩٥هـ/١١٢٦م)، **الكليات في الطب**، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي (بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م)، ص٣٥٠.

(٧٢) الزهري، أبي عبدالله محمد بن أبي بكر(ت: ٥٤٥هـ/١١٥٠م)، **كتاب الجغرافيا**، تحقيق: محمد الحاج صادق، (القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، د، ت)، ص ٢٠٦.

(٧٣) الحميري، **الروض المعطار**، ص ٥٣٩.

(٧٤) النباهي، أبو الحسن بن عبدالله المالقي (ت: ٧٩٣هـ/١٣٩٠م)، **تاريخ قضاة الأندلس**، شرحه ووضع فهارسه، صلاح الدين الهواري، (ط١، صيدا- بيروت ،المكتبة العصرية،٢٠٠٦م)، ص٩٧.

(٧٥) مؤلف مجهول، **ذكر بلاد الأندلس**، تحقيق وترجمة: لويس مولينا، (مدريد، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، ١٩٨٣م)، ص٤٦.

(٧٦) أبي عبد الله الشريف الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، (لندن، مطبعة بريل، ١٩٦٢م)، ص ٢٠١.

(٧٧) ابن بطوطة، محمد بن عبدالله اللواتي الطنجي (ت:٧٧٩هـ/١٣٧٧م) **رحلة ابن بطوطة**، (ط٣، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٧م)، ص٣٩٠.

(٧٨) فوزية كرراز، **دور المرأة في الغرب الاسلامي من القرن الخامس الهجري إلى منتصف القرن السابع الهجري، (ق ١١-١٣م)، دراسة في التاريخ الحضاري والاجتماعي للغرب الإسلامي**، تقديم: غازي مهدي جاسم الشمري، (وهران، دار الأديب للنشر والتوزيع، د، ت)، ص ٨٩.

(٧٩) **نزهة المشتاق**، ص ٢٠٠ ؛ ويُنظر: عدالة وبلهواري، **المرض وأعراضه**، ص ١٧٢.

(٨٠) ابن وافد، أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد الأندلسي (ت:٤٦٠هـ/١٠٦٩م)، **كتاب الأدوية المفردة**، دراسة وتحقيق: لويزت فيرناندة،غبري دي كرثر، (إسبانيا، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، الوكالة الإسبانية للتعاون الدولي، ١٩٩٥م)، ص١٧.

(٨١) ابن أبي زرع، **الأنيس المطرب**، ص ٢١٧.

(٨٢) المراكشي، عبد الواحد بن علي (ت: ٦٤٧هـ/١٢٤٩م)، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، شرحه: صلاح الدين الهواري، (ط١، صيدا – بيروت، المكتبة العصرية،٢٠٠٦م)، ص ١٧٣.

(٨٣) ابن عذاري، **البيان المغرب**، قسم الموحدين، تحقيق: ٢/ ١٢٧.

(٨٤) ابن سعيد المغربي، **الغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة**، تحقيق: إبراهيم الإبياري، (القاهرة ، دار المعارف، د، ت)، ص١٣٧؛ وينظر: عدالة وبلهواري، **المرض وأعراضه**، ص١٧٣.

(٨٥) أبو العباس أحمد بن يحيى (ت:٩١٤هـ/١٥٠٩م)، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب**، تحقيق: محمد حجي، (المملكة المغربية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ودار الغرب الإسلامي، ١٩٨١م) :٢٩٦/٩.

(٨٦) لسان الدين ابن الخطيب، **الوصول**، ص١٢٦.

(٨٧) لسان الدين بن الخطيب، **مثلي الطريقة في ذم الوثيقة**، (المحمدية، مطبعة فضالة، د،ت)، ص٢١.

(٨٨) ابن رشد، فتاوى ابن رشد، تقديم وتحقيق وجمع وتعليق: **المختار بن الطاهر التليلي**، (ط١، بيروت-لبنان، دار الغرب الاسلامي١٤٠٧هـ/١٩٨٧م)، ج٢، ص٨٨٤.

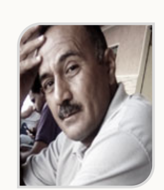
(٨٩) محمد بن أحمد، **رسالة في القضاء والحسبة**، نشرت ضمن ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحتسب، تحقيق: ليفي بروفنسال، (القاهرة – مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، ١٩٥٥م)، ص٧٤.

(٩٠) **نفح الطيب**، (طبعة بيروت، ١٩٦٨م) :٢٢٣/١.

دراسات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الدور الاقتصادي للعبيد في إفريقية
خلال القرن الأول والقرن الرابع الهجري



د. حامد العجيلي

أستاذ مساعد التاريخ الوسيط

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

صفاقس – الجمهورية التونسية

مُلَخّص

شهد القرن الأول الهجري عمليات فتح إفريقية وبلاد المغرب ومع توافد العرب للاستقرار بإفريقية عرفت هذه الأخيرة عديد التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، فكان من أوليات الاستقرار العربي ببلاد المغرب محاولة بسط النفوذ على الأرض وتنظيم المجال الذي تم فتحه من خلال عمليات توطين العنصر العربي وهو الذي سيحدث عديد التغيرات. كانت تلك التغيرات تتعلق بالأنشطة الاقتصادية المختلفة إضافة إلى جلب العرب لعادة جديدة لبلاد المغرب وإفريقية بشكل خاص حيث تم إرساء نظام عبودي جديد ليقطع مع الحضور البيزنطي في شتى المجالات ومنها كيفية استغلال الأرض واليد العاملة التي استخدمت في ذات الغرض، كما ارتبطت بلاد إفريقية بإفريقيا جنوب الصحراء والمشرق الإسلامي مما ساهم في تطور المبادلات وتبعا لاستقرار العرب فإنه تم استخدام العبيد منذ فترة الولاة وتواصل خلال المرحلة اللاحقة وصولا إلى القرن الرابع الهجري حيث تشعبت عمليات استغلال العبيد السود والبيض وفي هذه الورقة سنحاول دراسة حضور العبيد في النشاط الزراعي والبناء والحرف حتى نبين التغيرات التي طرأت خلال كامل الفترة المدروسة.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	٣٠	أبريل	٢٠٢٢
تاريخ قبـول النشـر:	٢٨	مايو	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

إفريقية؛ النشاط الزراعي؛ العبيد؛ الملكيات الكبرى؛ الحرف؛ البناء

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.285430 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

حامد العجيلي."الدور الاقتصادي للعبيد في إفريقية خلال القرن الأول والقرن الرابع الهجري".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ٥٧ – ٧٠.

Corresponding author: hamedajili2@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

لا شك أن عملية الفتح ساهمت في تشكل واقع جديد بإفريقية حيث ظهر نظام عبودي جديد وفق نظيره الإسلامي في المشرق، فتنوعت أصناف العبيد والأسرى الذين تم الحصول عليهم وساهمت تلك الفئات في مختلف الأنشطة الاقتصادية فمنها ما تم استغلاله في النشاط الزراعي وغيرها في النشاط الحرفي إضافة إلى أشغال البناء وتبعا لذلك فإن العبيد والأسرى كانت لهم أنشطة اقتصادية مختلفة.

امتدت الفترة المعنية بالدراسة على القرن الأول وصولاً إلى القرن الرابع الهجري ويعني ذلك فترة الفتح وفترتي الدولة الأغلبية والدولة الفاطمية وهو ما يعني أن هناك تطور في موضوع العبودية حسب تطور وضعية إفريقية من اللا دولة إلى فترة الدولة فكيف تطورت ظاهرة العبودية؟ وما هي ميزات حضور العبيد في الأنشطة الاقتصادية المختلفة؟ ثم كيف يمكن فهم تلك التطورات؟ ألا تحيل تلك التطورات على تطور المجتمع الأفريقي؟ فكيف ساهم العبيد في مختلف الأنشطة الاقتصادية التي أحالت عليها المصادر ثم كيف قدمت لنا المصادر تلك المعطيات؟

أولاً: العبيد والنشاط الزراعي

يبدو أن نهاية الفتح واستقرار العرب بإفريقية تم على إثره إعادة توزيع الأراضي على المنتصرين وعلى حد عبارة المالكي "استقامت إفريقية كلها (لحسان بن النعمان) وأمن أهلها"[١] وكانت الملكيات متفاوتة من حيث المساحة والخصوبة وأكد الأستاذ الطالبي أن "الأرستقراطية" الجديدة آنذاك اعتمدت على قوة عمل العبيد في ملكياتهم[٢] وتبدو هذه المسألة شائكة لكل من يحاول البحث في تفاصيلها نظرا لعدم وفرة المادة المصدرية الضرورية التي من شأنها أن تجيب على العديد من الأسئلة ذات الصلة بالموضوع.[٣]

إن استعمال العبيد الذين بقوا في إفريقية على ذمة المسلمين في المجال الاقتصادي كان بدون شك متعددا فاستعمل البعض في الحاجيات المنزلية فحسب والبعض الآخر في خدمة الأرض في إطار التنظيم الجديد للأراضي. وفيما يتعلق بهذا الصنف الأخير فيمكن أن نقبل بما ورد في المصادر التي استعملها بعض الباحثين بشكل جيد حيث بين بوضوح أن مجال إفريقية قد كان مبدئيا مقسما بين المحاربين الذين شاركوا في الفتح ومجموع الخمس مخصص للضرائب ومن المسلم به أن هذا الخمس يحتوي كذلك في جانب منه على الممتلكات التي كانت في جزء منها تابعة للضرائب الملكية البيزنطية.

وبالنسبة للأراضي التي وزعت على المحاربين فإنها تعود في الغالب لقواد الجند و"الأرستقراطية' العربية وهو ما يعني أن هؤلاء قد تسلموا الأرض والعاملين فيها في نفس الوقت والذين كانوا على ذمة الملك البيزنطي.[٤] وقد أشارت المصادر إلى الملكيات الكبرى من خلال استعمال مصطلحات مختلفة مثل قرية ومنزل وضيعة ومنية[٥] وتبدو كل هذه المصطلحات متصلة بالأراضي التي كانت على ملك رجال الدولة من الأمراء والفقهاء وقدماء المحاربين الذين شاركوا في الفتح كما توزعت هذه الملكيات في مختلف أنحاء إفريقية وخاصة منها المناطق الخصبة القادرة على الإنتاج بالإضافة إلى انتشار مختلف أنواع الملكيات الأخرى الصغرى منها وذات الاستغلال الجماعي وسنقتصر على تتبع الإشارات التي أوردتها المصادر والخاصة بالنشاطات الفلاحية التي أسندت إلى العبيد.

فأبو عبد الله محمد بن مسروق (توفي في بداية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) كان والده من القواد مع موسى ابن نصير في المغرب وكان يمتلك قرية حملت اسمه وهي المعروفة بقرية المسروقين كما نسبت إليه "بحيرة المسروقين"[٦] وكان له عدد هام من العبيد كانوا يكدون في الأرض مثلما ذكر المالكي.[٧] كما تنسب قرية المغيريين إلى أبي المغيرة عبد الله بن أبي بردة القرشي الذي كان من "التابعين" وتقلد قضاء إفريقية من سنة ٩٩هـ إلى ١٢٣هـ وكان من المشاركين في فتح المغرب والأندلس في فترة موسى ابن نصير وترك ثروة مهمة لابنه تمثلت في قصر مغيرة وقريته[٨] وكذلك الشأن بالنسبة "لمدينة الأنصاريين التي نسبت إلى قوم نزلوها من الأنصار "اشتهرت بإنتاج الحنطة[٩] وليس مستبعدا أن اليد العاملة المستعملة كانت من العبيد أو المولّدين.

ويبدو أن أغلب الأنشطة الفلاحية كانت قد ازدهرت بإفريقية منذ منتصف القرن الأوّل الهجري وخلال الفترات اللاحقة ومن بينها زراعة البقول ويمثل هذا الصنف يزيد ابن حاتم وكان له بعض الوكلاء المشرفين على بعض مزارعه وذكر ابن عذاري: "روي أن بعض وكلائه زرع فولا كثيرا في بعض رياضاته فقال له: "يا ابن اللخناء أتريد أن أعير بالبصرة، فيقال: يزيد ابن حاتم باقلاني" ثم أمر أن يباح للناس."[١٠]

وكان لعبد الرحمان ابن حبيب وأفراد عائلته عديد المنازل يستغلها عن طريق يد عاملة من العبيد[١١] أما سحنون بن سعيد (١٦٠/٢٤٠هـ) فكان من بين أهم الملاكين العقاريين بإفريقية

خلال القرن الثالث الهجري فكانت له ملكيات بمنزل صقلاب وبناحية صفاقس كانت له ١٢٠٠٠أصل زيتون[١٢]وأشارت المصادر كذلك أن سحنون ذكر أن أحد غلمانه أصابته حمى فأراد أن ينوبه في حراثة أرضه ونميل إلى الاعتقاد أن هذه الإشارة يجب أن تؤوّل في الإطار العام الذي ورد فيه الخبر وليس على أساس نقص في عدد العبيد الذين كانوا تحت تصرف الفقيه كما وفد على السيد سحنون أحد غلمانه من منزل صقلاب وأخبره أنه هلك زوج من البقر وماتت له خادم وقطعت له الريح نحو خمسين ومائة شجرة.[١٣] وكان لسحنون ملكيات أخرى منها منزل بني هنغلات ويبدو من النص أن هناك عائلات بأكملها من العبيد تسكن هذا المنزل أو هم بمثابة أقنان وكانت أوضاع أولئك العبيد جد قاسية إذ أن السيد سحنون لم يجد عند عبده ما يفترشه إلا برذعة حماره حين داهمه الليل وقرر المبيت عندهم.[١٤]

أما علي بن أسلم أخو سحنون من الرضاع الذي ولاه قضاء الساحل وهو جد أبي إسحاق الجبنياني فكان يمتلك عديد المنازل ومن بينها منزل جبنيانة وكان قد شيد على نفقته الخاصة سور مدينة صفاقس كما أنشأ جامعا خاصا به بالإضافة إلى بناء المحارس التي ألحقت باسمه (محرس علي) وتذكر مناقب الجبنياني امتلاكه عددًا هامًا من العبيد السود والصقالبة.[١٥] وأورد اللبيدي في المناقب "كنا أوينا إلى قصر بقرب جبنيانة...فنظرنا من أعلى القصر حتى رأينا السودان يخرجون من ناحية جبنيانة."[١٦]

ونجد إشارة كذلك لـ"منية سردينيا" التي نعتت بأنها قرية وبين ابن الأثير أنها توجد بالقيروان وأشار بعض الباحثين أن موقع هذه المنية يناسب هنشير سردينيا الذي يوجد على بعد ١٧كلم شمال شرق جلولاء.[١٧] أما البكري فذكر أنه "من القيروان إلى مدينة جلولا أربعة وعشرون ميلا...وبقرب جلولا منتزه يعرف بسردانية ليس بإفريقية موضع أجمل منه فيه ثمار عظيمة وفيه من النارنج خاصة نحو ألف أصل وجلولا مدينة لها حصن وهي مدينة أولية قديمة مبنية بالصخر وفيها عين ثرة في وسطها وهي كثيرة الأشجار والثمار وأكثر رياحينها الياسمين وبطيب عسلها يضرب المثل لكثرة ياسمينها[١٨] وبها يربب أهل القيروان السمسم بالياسمين وبالورد والبنفسج وبها قصب السكر كثير ومنها كان يرد إلى القيروان كل يوم من أحمال الفواكه والبقول ما لا يحصى كثرة وحولها الجنات"[١٩]

ولعل المصادر حين تحدثت عن روح ابن حاتم وحياة الملوك التي كان يعيشها تفيد بأن هذه المنية كانت على ما يبدو موجودة وربما كان يشرف عليها عبيد أو موالي من البيزنطيين أو أصيلي سردينيا مثلما تشير تسمية المنية، ولعل الوصف الذي قدمه البكري وما جاء في الخبر المتعلق بروح بن حاتم من قبل الرقيق يجعلنا نقتنع أن الورد الذي كان في غير فصله قد جيء به من هذه المنية.[٢٠]

وكان لابنه الفضل كذلك عددا هاما من العبيد والموالي وذكر الرقيق أنه حين ثار الجند سنة ١٧٨هـ على أمير إفريقية الفضل بن روح بن حاتم وقدموا ابن الجارود بتونس تعجب الفضل من بقائه وحيدا وقال: "لم يبق أحد إلا صار علينا حتى من أعتقناه"[٢١] وهو ما يدل أنه كان يمتلك عددا من العبيد إلا أن العتق وما يتبعه من الولاء كان وقتذاك ضروريًا لإيجاد الأرضية الملائمة للحفاظ على المكتسبات التي جنتها عائلته من الفتح.

١/١-العمل في الواحات

لدينا إشارة هامة ونادرة ذكرتها المصادر تتعلق بعمل العبيد السود في الواحات وقد أشار ابن عذاري عند حديثه عن ثورة منصور الطنبذي ضد الأغالبة سنة ٢٠٩هـ بقوله: "لم يبق لزيادة الله من إفريقية كلها إلا قابس والساحل ونفزاوة وطرابلس فإنهم تمسكوا بطاعته...فقال له سفيان بن سوادة: "مكني ممن أثق بهم أتقدم بهم إلى نفزاوة فدعا بربرها إلى نصرته فأجابوه فأقبل عامر بن نافع في الجند نحو نفزاوة فلما وصل إلى قسطيلية جمع ألف أسود ومعهم الفؤوس والمساحي وخرج بهم إلى نفزاوة فنزل تقيوس وبلغ ابن سوادة قدومه فخرج إليه واقتتل معه فانهزم الجند وقتل منهم عدد كثير ورجع عامر إلى قسطيلية فأقام بها ثلاثة أيام يجبي أموالها ليلا ونهارا حتى كمل له من ذلك ما أراد وسار نحو القيروان.[٢٢]

وكانت قسطيلية تتكون من مدينة توزر والحامة ونفطة و "توزر هي أمها وهي مدينة كبيرة عليها سور مبني بالحجر والطوب ولها جامع محكم البناء وأسواق كثيرة وحولها أرباض واسعة آهلة وهي مدينة حصينة لها أربعة أبواب كثيرة النخل والبساتين والثمار...وحولها سواد عظيم من النخل وهي أكثر بلاد إفريقية تمرا ويخرج منها في أكثر الأيام ألف بعير موقورة تمرا وأزيد كما أضاف أن جباية قسطيلية مائتا ألف دينار"[٢٣]

إن هذه الإشارة تبين بدون ريب العمل الذي كان يقوم به العبيد السود في الواحات ولا ننسى في نفس الوقت كما أشرنا سابقا أن قسطيلية كانت أهم مركز تجميع العبيد بإفريقية لأنها تمثل ممرا رئيسيا للقوافل التجارية في رحلة ذهابها وإيابها إلى بلاد السودان ولعل الوصف الذي تركه البكري لقسطيلية على الرغم أنه يعود إلى فترة متأخرة إلا أن ذلك

الازدهار ليس نتيجة تطور فجائي وإنما هو وليد صيرورة زمنية ارتبطت في جزء كبير منها بعلاقة المنطقة بالتجارة الصحراوية وأهمية الدور الذي لعبه التجار الإباضيون بواحات الجريد. ونجد لدى الفقهاء الإباضيين موقفا متسامحا في استخدام واستغلال قوة عمل العبيد ليلا ونهارا إن أمكن ذلك وهو ما يحيلنا على الواقع الفعلي الذي كان سائدا أكثر مما أشارت إليه الروايات التي تثني على المعاملة الحسنة من قبل السيد لعبيده.[٢٤]

٢/١-العمل في مزارع السكر

كانت زراعة قصب السكر قد انتشرت في البلاد الإسلامية منذ الفترة الأموية وحين انتقل العرب إلى إفريقية تم جلب هذه الصناعة معهم وتواجد السكر عند العرب بعيد الفتوحات الإسلامية فنجد السكر بسوريا منذ القرن السابع وقد رأت كل من إفريقية والمغرب والسوس ضرورة تطوير زراعته كما انتشر كذلك بصقلية وتواصل الاهتمام به من قبل النورمان حتى أن أحد أبواب سرقوصة كانت تحمل اسم "باب السكر" وسمي نهج ب" نهج العسل" وفي مصر كانت الغزوات العربية لمصر في القرن الثامن قد ساهمت في انتشار القصب السكري كما نجد ذلك في حدائق غرناطة.[٢٥]

أما بإفريقية فنجد إشارات متأخرة ولكنها هامة لأنها تشير إلى وجود هذه الزراعة بجنوب إفريقية وغير بعيد كذلك عن قسطيلية المركز الهام الذي كانت تمر منه القوافل التجارية نجد مدينة قابس التي كان بها "اتصال بساتين ثمارها مقدار أربعة أميال ومياهها سائحة مطردة يسقى بها جميع أشجارها وأصل هذا الماء من عين خرارة...وبها قصب السكر كثير"[٢٦] وتفيد إشارة هامة في مؤلفات الطبقات أن محمد بن بسطام بن رجاء الضبي المتوفى سنة ٣١٣هـ بمدينة سوسة "كان قد اشترى وصيفا لإصلاح المصباح في حين نسخه بالليل وكان يتخذ له القصب الحلو يقطعه له قطعا لطافا فإذا نعس الوصيف جعل في فيه قطعة منها ليزيل عنه النعاس."[٢٧] وهو دليل هام على انتشار قصب السكر بإفريقية.

ولا نستبعد كذلك استعمال يد عاملة من العبيد السود في مزارع السكر مثلما ذكر البكري الذي أشار إلى أن مدينة إيجلي بالمغرب الأقصى على سبيل المثال مدينة كبيرة سهلية ويوجد غربيها نهر كبير كما كان قصب السكر كثيرا وكان قنطار السكر يبتاع بمثقالين وأقل[٢٨]. لا شك أن عمل العبيد في مزارع السكر بقي غامضا على الرغم من الإشارات القليلة في هذا الغرض ويبدو أن العمال الموسميين كانوا من اليد العاملة المستعملة في ذلك الصنف من الزراعات مع وجود عدد من العبيد خاصة وأن مؤلف النوادر والزيادات يذكر العمل بالأجرة خلال العصر الأغلبي وفي الفترات اللاحقة بقيت المعلومات محدودة ولا نستبعد تواصل استعمال العمال الأجراء والموسميين.

٣/١-تربية الماشية

كما كان هناك اهتمام بتربية الماشية التي أشرف عليها عدد كبير من العبيد فابن يزيد ابن حاتم كانت له غنم كثيرة" وعلى الرغم أن النص ذكر أن يزيد زجر ابنه على ذلك "وأمر بذبحها وأن تباح للناس" وهو ما حدث مثلما بين ابن عذاري حيث " انتهبوها وأكلوها وجعلوا جلودها في كدية فهي تعرف من ذلك الوقت بكدية الجلود"[٢٩] وقدم أبو العرب صورة أحد السادة الكبار عند تعيينه للقضاء حيث عرض على الناس ما يملكه من ثروة " جمع كل عبد له وماشية فأراهم للناس وقال لهم:" هذا ما أملك" وكانت عبيدا كثيرة ومواشي من صنوف المواشي وقال للناس:" إني قد أحضرت إليكم جميع مالي لأريكم إياه فإن زدت على ما ترون شيئا فأنا خائن" ثم أمر بصرف ذلك إلى منازله التي كانوا بها."[٣٠]

وأوردت المصادر لفظة "منية" التي تحيلنا على مساحة مهمة من الملكية على ما يبدو وأشار الرقيق القيرواني إلى "منية الخيل" التي تعني نزهة وتم إحداثها من قبل الوالي يزيد ابن حاتم (١٥٥-١٧١هـ/٧٧١-٧٨٧م)[٣١] ومن الوارد أن هذه المنية التي كان بها إسطبلا لتربية الخيل كانت تحتوي على عدد من اليد العاملة من العبيد الذين كانوا ربما من المولّدين أو السود لأن المصادر لا تشير إلى ذلك.

وذكر الشماخي أن يبيب ابن زلغين وهو من الطبقة الثانية (٢٠٠-٢٥٠هـ) كان له ثلاثون ألف ناقة وثلاثمائة ألف شاة واثنا عشر ألف حمار ويبدو من سياق الخبر الذي يقدمه الشماخي أن هذا الشخص كان قد خصص حيا بأكمله لسكنى عبيده وقال صاحب السير "وفي الخبر مر إلى غنمه حتى وصل الحي فنزل مقابل خيمة فنادت امرأة على أخرى: أدخلي الضيف فصاحب المال لا يريد أن يبيت الضيف بلا عشاء فردت عليها الأخرى أن أدخليه أنت فبادرت فأدخلته فلما قدم الرعاة وفيهم من يعرفه وكانوا جميعا عبيدا له أعتق المدخّلة وزوجها ووهب لهما ما بأيديهما من المال."[٣٢]

وبين هذا النص بجلاء وجود عدد هام من العبيد الرعاة لقطعان الماشية وخاصة الإبل التي كانت تمثل أهم وسيلة نقل آنذاك وخاصة في المناطق التي كانت ممرا للقوافل التجارية مثل قسطيلية وسجلماسة وورجلان وغدامس

والفزان وجادو وجنوب المغرب الأقصى وغيرها من المدن التي كان تجارها يترددون على بلاد السودان.(٣٣)

ولدينا إشارة في المصادر تعود إلى القرن الرابع حيث تعرضت بعض العائلات إلى مصادرة أملاكها من قبل جيش أبي يزيد مثلما ذكر القاضي النعمان على لسان أحد المتضررين:"وأنا في منزلي وداري ومعي أهلي وولدي وعندي العبيد كذا ومن البقر كذا ومن الغنم والذخائر كذا والطعام والزيت والزبيب كذا وكذا وعدة أشياء أخرى إلى أن دخل إلينا أصحابك فانتهبوا جميع ذلك حتى لم يبق لي منه قليل ولا كثير وخربوا منزلي وفرقوا أهلي وولدي وقرابتي فلم أجد أحدا أسكن معه فارتحلت بأهلي بعد أن أخذ عبيدي"(٣٤). وعلى الرغم من عدم ذكر أعداد العبيد الذين كانوا تحت تصرفه إلا أنه يمكن القول إنه كان يمتلك عددا هاما يقوم بمختلف الأنشطة الفلاحية من حراثة وغراسة وجني ورعي بالأغنام والأبقار التي كان يمتلكها كما تفيدنا هذه الإشارة أن أبا يزيد كان قد اعتمد على العبيد في ثورته لأن النص يورد أن هذه العائلة لم تتعرض إلى السبي.

ولدينا إشارة تعود إلى القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) ذكر فيها البكري أن بونة الحديثة التي أسست بعد ٤٥٠هـ كان بغربيها "ماء سائح يسقي بساتينها وهو منتزه حسن..." كما أشار أن "مدينة بونة قرية بحرية كثيرة اللحم واللبن والحوت والعسل وأكثر لحمانهم البقر إلا أنها يصح بها السودان ويسقم البيضان."(٣٥) ويبدو أن أولئك العبيد السود كانوا يقومون بالنشاط الزراعي في تلك البساتين بالإضافة إلى الرعي وتربية البقر.

إن أغلب الإشارات السابقة لم تكن خارج سياقات الأحداث السياسية والاجتماعية التي كانت سائدة وخاصة علاقة السلطة بالمجتمع حيث أحالت المصادر على وجود أزمات سياسية واقتصادية واجتماعية والتي على ضوئها يمكن فهم مسائل على صلة بموضوعنا.

ففي نهاية الفترة الأغلبية نجد إشارات هامة في المصادر وأبرزها ما ذكره ابن عذاري عند حديثه عن سنة ٢٨٠هـ "كان تمنع البلاد ومخالفتها على السلطان إبراهيم بن أحمد وانتزاء من انتزى عليه وذلك أن أهل تونس والجزيرة والأربس وباجة وقمودة خالفوا عليه وقدموا على أنفسهم رجالاً من الجند وغيرهم لأن السلطان إبراهيم بن الأغلب أخذ عبيدهم وخيلهم وجار عليهم فصارت إفريقية عليه نارا موقدة ولم يبق بيده من أعمالها إلا الساحل والشرق إلى طرابلس."(٣٦)

ومن خلال هذا النص ذكر أحد الدارسين أن مصادرة العبيد والخيل كانت في نفس المناطق التي ثارت سنة ٢٠٩هـ وكان كبار الملاكين من الجند العرب يتمركزون في هذه المدن ومن خلال العمل العسكري الذي قام به الأمير الأغلبي في المناسبتين كان الهدف منه كسر شوكة الجند العربي العسكرية في سنة ٢٠٩هـ وفي سنة ٢٨٠هـ قام بتقزيمها اقتصاديا من خلال مصادرة العبيد والخيل وتضاف هذه المعلومة إلى ما ذكرناه سابقا عن استعمال العبيد في الملكيات الكبرى.(٣٧)

وخلال الفترة الفاطمية نجد بعض الإشارات الهامة التي تهتم بنفس الملكيات التي ذكرها ابن عذاري أعلاه، وأوردت كتب الرحلة والجغرافيا مميزات جزيرة شريك على سبيل المثال، فابن حوقل الذي تعود ملاحظاته إلى العهد الفاطمي وتتفق مع الفترة التي تمتع فيها الموالي الصقالبة بملكيات كبرى في هذه المناطق(٣٨)، أورد هذا الرحالة أن: "الجزيرة إقليم له مدينة تعرف بمنزل باشو واسعة العمل خصبة أوسع من سوسة كل سلطانها دخلا وأكثر منها جباية وأهلا ولها كورة تضاف إليها وغير غلة يعول التجار عليها وبها في غير موضع وخم ظاهر الثقل في مياهها ولا يدخلها غريب إلا مرض وإذا دخلها السودان صلحوا به وصلحت نفوسهم وطابت بالخدمة قلوبهم وجميع الفواكه بها ولباشو أسواق في كل شهر تحضر لأيام معروفة"(٣٩)

وبعد قرن من تأليف ابن حوقل نجد البكري يذكر تقريبا نفس الملاحظات ويقول في هذا الغرض:"جزيرة شريك تنسب إلى شريك العبسي كان عاملا عليها وأم إقليم جزيرة شريك منزل باشو وهي مدينة كبيرة آهلة بها جامع وحمامات وثلاث رحاب وأسواق عامرة وبها قصر أحمد بن عيسى القائم على ابن الأغلب وبجزيرة شريك اجتمعت الروم بعد دخول عبد الله بن سعد بن أبي سرح المغرب...ومن تونس إلى منزل باشو هذا مرحلة بينهما قرى كبيرة آهلة كثيرة وحامة جليلة مجربة النفع ثم من باشو إلى قرية الدواميس مرحلة وهي قرية كبيرة آهلة كثيرة الزيتون والشجر بينهما قصر الزيت ووادي الدمنة وفندق ريحان ووادي الرمان."(٤٠)

كانت أغلب منازل الجزيرة على ملك الموالي الصقالبة ومنهم الأستاذ جوذر الذي كانت له "ضيعة من إقطاع المهدي بالله فاعترض عليه حمزة بن صلوك وكان عاملا على البلد وتسبب إلى رعيته بكل قبيح" ولعل لفظ رعية هنا يفيد العمال الذين كانوا يباشرون العمل تحت إشراف وكيل يمثل السيد المتغيب في هذه الضيعة، كانوا من العبيد مثلما سيتبين لنا ذلك لاحقًا.(٤١)

كما كان لميمون بن فتوح التيفاشي وغانم الكاتب صاحبه منازل على ما يبدو بالجزيرة ذلك أن حاشد البحريين بلخ الصقلبي كان قد تعدى على الأراضي الموجودة بفندق ريحان مثلما فعل الصقلبي غلام كنون بالكاتب المقيم بمنازل صطفورة(٤٢) وترد إشارة أخرى هامة تتعلق بشكوى رفعها جوذر إلى المعز تتعلق بربيع الصقلبي الذي تعدى على ضيعة تعرف بفندق ريحان و تعسف على أهلها وأذل الوكيل الذي هو من قبل الأستاذ جوذر بها وكان ربيع هذا قد خرج لحشد البحريين"(٤٣) كما ورث شفيع الصقلبي المنازل التي كانت لميسور بتونس بعد موافقة المعز شرط أن يدفع كل سنة الضرائب الموظفة على الإقطاع.(٤٤)

إن أغلب هذه الملكيات تقع في المناطق الخصبة ولعل ذلك ما يوضح في جانب كبير منه تلك النزاعات والصراعات التي كانت بين الموالي الصقالبة دون أن تذكر هذه النصوص التي أشرنا إليها وجود يد عاملة من العبيد لذلك يبدو من المنطقي أن نطرح السؤال الذي يعنينا والمتعلق بحضور العبيد في النشاط الزراعي بعدما قدمنا المعلومات التي على صلة بملكيات مختلف الأراضي الهامة الموجودة في كل من جزيرة شريك وتونس وصطفورة وبقي لنا الإشارة كذلك إلى ملكيات كبرى أخرى لم نذكرها ولكن ذكرت في نصوص أخرى وما سنحاول تقديمه على صلة بصفة خاصة بأعداد العبيد الذين كانوا يكدون في الملكيات الكبرى المذكورة وغيرها وسنقوم بذلك اعتمادا على نصوص مصدرية متداخلة ولكنها قدمت لنا معلومات في غاية الأهمية لأنها ساعدتنا على فهم عديد القضايا المتعلقة بالعبيد المستخدمين في الزراعة.

٤/١-أعداد العبيد المشتغلين بالفلاحة

من الصعب معرفة العدد الحقيقي للعبيد الذين اشتغلوا في الزراعة غير أننا سنحاول الإجابة عن هذا السؤال استنادا إلى بعض الإشارات الهامة التي نعتقد أنها مفاتيح أساسية لفهم هذا الإشكال، وإذا كانت المسألة تتعلق أساسا بأعداد العبيد من السود والصقالبة على حد سواء الذين وفرتهم التجارة والحرب خلال الفترة الممتدة من القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الخامس فإننا نجد أنفسنا أمام تتبع الإشارات النادرة في المصادر لمعرفة حقيقة الواقع.

ذكر ابن عذاري أنه "في سنة ٢٧٩هـ قتل إبراهيم بن أحمد...جميع فتيانه وسبب ذلك أنه كان كثير الإصغاء إلى قول المنجمين والكهنة وكانوا قالوا له إنه يقتله رجل ناقص العقل وأنه يمكن أن يكون فتى فكان إبراهيم إذا رأى أحدا من فتيانه فيه حركة ونشاط وحدة يتقلد سيفا قال: "هذا هو صاحبي" فيقتله فلما قتل منهم جماعة وقع بقلبه أنه قد استفسد إليهم فضمه الحذر منهم إلى قتل جميعهم فقتلهم في هذا العام واستخدم عوضا عنهم السودان ثم عرض لهم منه ما عرض للفتيان الصقالبة: فقتل السودان أجمعين.(٤٥)

وبعد سنة من هذه الحادثة أورد ابن عذاري أن إبراهيم ابن أحمد قام بمصادرة العبيد الذين كانوا في أهم المدن بإفريقية وذكر أن : "فيها(سنة٢٨٠هـ) كان تمنع البلاد ومخالفتها على السلطان إبراهيم بن أحمد وانتزاء من انتزى عليه وذلك أن أهل تونس والجزيرة والأربس وباجة وقمودة خالفوا عليه وقدموا على أنفسهم رجالا من الجند وغيرهم لأن السلطان إبراهيم بن الأغلب أخذ عبيدهم وخيلهم وجار عليهم فصارت إفريقية عليه نارا موقدة ولم يبق بيده من أعمالها إلا الساحل والشرق إلى طرابلس فحفر حفيرا حول رقادة ونصب عليه أبواب حديد وجمع إلى نفسه ثقاته وقرب السودان من قصره وقد كان جمع منهم خمسة آلاف أسود"(٤٦)

وفي السنة نفسها (٢٨٠هـ) قامت قمودة وتونس وجزيرة شريك وصطفورة على الأمير الأغلبي فجهز لهم ميمون الحبشي. وكانت وقائع انجلت عن فتح تونس عنوة وذلك أن أهل قمودة تحركوا لقتال إبراهيم ابن الأغلب فأخرج إليهم ميمونا الحبشي. فقاتلهم حتى انهزموا وقتل جماعة منهم ثم فعل أهل تونس فهزمهم ميمون أيضا وهزم أهل الجزيرة وصطفورة وقتل منهم كثيرا حتى سيق القتلى في العجل إلى القيروان ثم دخلت تونس بالسيف لعشر بقين من ذي الحجة فانتهبت الأموال وسبيت الذرية واستحلت الفروج."(٤٧)

كيف يمكن استغلال المعلومات الواردة في النصوص التي ذكرناها في علاقة بالإشكالية التي نبحث فيها؟

ما نلاحظه في هذين الخبرين الأخيرين أن الأمير الأغلبي قام بمصادرة عبيد وخيل كل من تونس والجزيرة والأربس وباجة وقمودة ثم يذكر في آخر النص الأول أن الأمير الأغلبي "قرب السودان من قصره وقد كان جمع منهم خمسة آلاف أسود" و نجد في النص الثاني إشارة إلى أن الأمير الأغلبي ثار عليه كل من قمودة وتونس وجزيرة شريك وصطفورة وهو ما يعني أن كل من باجة والأربس لم ينظما حسب النص إلى المتمردين على الأمير الأغلبي في حين تضاف صطفورة للمنتفضين وهو ما يقودنا إلى إمكانية احتمال أنه تم تجريد كل من باجة والأربس من كل العبيد والخيل في حين لم يقم بذلك العمل كاملا في المناطق الثلاث المتبقية وهي تونس وجزيرة شريك وقمودة.

وأشارت المصادر أن فحص تونس الذي تسميه ببوادي تونس و المتمثل خاصة في بلاد مرناق والذي أقطع لأحد قواد الجيش الفاتح وكانت تعد نحو ٣٦٠قرية حسب البكري وكان الأمير الاغلبي قد استولى على قرية إبيانة وسلمها إلى عبيده الذين قاموا بتخريبها سنة ٢٧٥هـ[٤٨] وهو ما يعني أن هذا التمرد من قبل تونس كان ردة فعل عنيفة قد أدت سنة ٢٨٠هـ إلى مصادرة كل عبيد الملكيات الأخرى وهو ما أدى إلى التمرد وربما تم كذلك التعدي إلى صطفورة لأجل نفس الغرض، كما يمكن القول أن بعض الملاكين الكبار كانت لهم ضيعات أخرى موجودة بتونس وصطفورة وهو ما أدى إلى استباق الأمر خوفا من مصادرة بقية عبيدهم ونعتقد في هذا السياق أن المواجهات لم تكن على ما يبدو يقوم بها السكان وإنما العبيد هم الذين يقومون بذلك نيابة عن أسيادهم أما قمودة التي ثارت فيبدو أن وضعها بقي مثل كل من جزيرة شريك وتونس.

ولكي نفهم عدد العبيد الذين كانوا ولو بصفة تقديرية في هذه المناطق التي تعرضت للمصادرة فإن المصادر ذكرت أنه زمن ثورة الطنبذي ٢٠٩هـ تم جمع ١٠٠٠عبد من قسطيلية من قبل المتمردين على السلطة الأغلبية وما نلاحظه أن هذا العدد ١٠٠٠ ذكر في مناسبتين-إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن عدد العبيد المصادرين من المدن الخمسة السالفة الذكر كان ٥٠٠٠ عبد وهو الأقرب إلى الواقع، ذلك أننا نعلم أن الأمير الأغلبي تخلص من كل عبيده السود والصقالبة حسب المصادر ويمكن القول أن "ثورة الزنج" على ما يبدو كان لها صدى ببلاد المغرب إذ تشير المصادر إلى هروب ٥٠٠٠عبد من الثوار وهو ما يطرح تساؤلا حول هذا الرقم كما أن الثورة لم يتم القضاء عليها إلا في سنة ٢٧٠هـ[٤٩] وبعد عشر سنوات قام الأمير الأغلبي بمصادرة العبيد والخيل وبالتالي فإن ما أشير إليه أن إبراهيم الثاني كان يصغي إلى المنجمين الذين ذكروا له بأن قاتله سيكون عبدا ليس مستبعدا لأن ثورة الزنج أثرت بالفعل في الواقع العباسي وحتى ببلاد المغرب على ما يبدو.

إن هذه الاستنتاجات تبدو مبالغ فيها ولكنها مقبولة إلى حد ما فكيف يمكن تدعيمها من خلال نصوص أخرى تعود إلى الفترة الفاطمية والصنهاجية؟

تشير المصادر إلى ظهور خطة في بداية العهد الفاطمي تسمى "حاشد السودان والبحريين" فما معنى هذه الخطة وهل هي جديدة بالفعل أم هي تواصل لموروث أغلبي وربما يعود إلى فترة الولاة؟

تبدو هذه الخطة غامضة ولكن تعني كلمة حاشد الشخص المكلف بجمع العبيد السودان والبحريين بالقوة وللأسف نجد معلومات كذلك قليلة تخص هذه المسألة وسنورد بعض ما ورد في المصادر، ولكن لدينا سؤال مركزي يتمثل في الأسباب التي تدفع السلطة لحشد العبيد السود والبحريين؟ ما هي النصوص التي أشارت إلى هذه الخطة وكيف يمكن ربط هذه الخطة بالأفكار التي أوردناها سابقًا؟

بالنسبة إلى النّصوص التي أوردتها المصادر فسنذكرها تباعا، فالمالكي أشار في مؤلفه رياض النفوس:"ذكر الشيخ أبو علي حسن بن حمود التونسي المعروف بالفوني قال: حدثنا أن عبيدا الذي بنى المهدية أخرج من المهدية صقلبيا له عنف وسلطة ووجه مع عسكر لحشد البحريين والزويليين فحشد من تونس وباديتها وصطفورة خلقا عظيما وجاز بهم على قصر الحامة فوجد قوما من أهل القصر يسقون على البئر فقرمهم (سبهم) فجرى أهلوهم إلى عمرون الأسود الحامي (ت٣٣٩هـ) مستغيثين به فخرج عمرون وقطع قدام الصقلبي الخيل وأشار بعصاه فانهزم الصقلبي وخيله...ووصل الصقلبي إلى المهدية وليس أحد معه من المحشودين.."[٥٠]

ويضيف المالكي: "قال لي أبو رزين الأسود الجمونسي المتعبد الساكن بجمونس (ت٣٣٧هـ) حشدني حاشد السودان قديما إلى رقادة فبذل أهل البلد للحاشد دينارين ليتركني فأبى بكل حيلة فأخذني ومضى بي إلى رقادة وأبو معلوم الكتامي يسمي الناس المحشودين فلما قربت منه نظر إلي وقال: مَنْ أمركم أن تجيبوا هذا؟ وهو لا يعرفني وقال: جيبوا دواة وقرطاسا وكتب يا معشر الحشاد لا تعرضوا لأبي رزين هذا في أي بلاد كان وأطلقني وأمر بالحاشد أن يعلق ويضرب"[٥١] وأشار مؤلف مناقب أبي إسحاق الجبنياني "قال أبو القاسم: حل بالموضع حسنون الذي كان حاشدا وصاحب أسطول السلطان في عسكر عظيم وصقالبة ومعه خلق من البحريين والزويليين في السلاسل."[٥٢] ويضيف "وكنا أوينا إلى قصر بقرب جبنيانة فخرج إلينا رجل فنظرنا من أعلى القصر حتى رأينا السودان يخرجون من ناحية جبنيانة"[٥٣] أما سيرة جوذر فأوردت الخبر التالي "وكان قد أخرج عليه السلام صقلبيا على يد حسن بن رشيق في تحريك العبيد الزويليين إلى الباب الطاهر وكان من فعل الصقلبي في المنازل التي للأستاذ ما لا يجب فكتب إلى مولانا صلوات الله عليه يعرفه بذلك وأفرط في الشكية[٥٤]

ومع بداية الفترة الصنهاجية أشار ابن عذاري أنه "في شهر الحجة من سنة ٣٦٥هـ أمر أبو الفتوح العامل على إفريقية واليه عبد الله بن محمد الكاتب أن يقيم أسطولا معدة من الرجال والسلاح فخرج عبد الله إلى المهدية وأخذ في حشد البحريين في كل بلدة وأمر أن يؤخذ كل من لقي منهم بالقيروان وغيرها وملأ بهم السجون وأدرك خاصة البلد وعامّتهم من الخوف ما لزموا له البيوت وانتهى حالهم إلى أنه إذا مات أحد عندهم لا يخرجه إلا النساء"[٥٥] ولا نستبعد تواصل نفس هذه العادة في الفترات اللاحقة ذلك أن الأمير المرابطي علي بن يوسف التجأ سنة ٥٢٣هـ إلى مالكي العبيد لدعم جيشه فـ "قسّط على الرعية سودانا يغزون في العساكر وكان قسط أهل فاس منها ثلاثمائة غلام من سودانهم برزقهم وسلاحهم ونفقاتهم"[٥٦]

إن المعلومات الخاصة بعملية حشد العبيد هي التي تمكننا من فهم مسائل هامة على صلة بالموضوع الذي نبحث فيه ويتعلق الأمر أساسا بمدى مطابقة المناطق التي ثارت ضد إبراهيم ابن الأغلب والطريق الذي اتبعه حاشد السودان والبحريين.

إذا حاولنا اعتماد النصوص المتوفرة والمتعلقة بالحشد الذي تحدثت عنه المصادر نجد في مناقب أبي إسحاق الجبنياني إشارة إلى خروج الحاشد من المهدية وعند وصوله إلى منازل جبنيانة يذكر أن العبيد الصقالبة والسود كانوا مصفدين في السلاسل وهو ما يعني أنه تم جمع العبيد من منازل أخرى تقع بالقرب من المهدية ثم ذكر العبد المتعبد أنه تم حشده من جمونس الصابون الموجودة اليوم بولاية سيدي بوزيد وهي أراضي كما هو معلوم فلاحية ونجد بعد ذلك إشارة إلى الحامة والجريد بصفة عامة كما نشير أن الفقرة التي تحدثت عن جمونس الصابون تشير إلى حشد العبيد إلى رقادة حيث كان يتم تسجيل الأسماء على ما يبدو وما يمكن استنتاجه هو التالي:

تبدأ عملية الحشد بالخروج من المهدية باتجاه الملكيات الموجودة في جنوب العاصمة الفاطمية ويتبع الحاشد الطريق التالي: المهدية-جبنيانة- جمونس الصابون-واحات الجريد ثم التوجه إلى رقادة بالقيروان ومنها يمكن أن يسلك الطريق باتجاه المهدية حيث تكون أمامه أغلب الملكيات الموجودة في الساحل والمتمثلة في المسروقين ومنزل بني هنغلات وصولا إلى المهدية ويمكن أن نعتبر هذا هو الطريق الجنوبي الذي يسلكه الحاشد.

أما الطريق التي تخرج باتجاه الشمال فتكون من المهدية-سوسة-منزل باشو-تونس-صطفورة-باجة-الأربس-القيروان-المهدية وبناءا على ذلك يمكن القول إن الحشد كان يقوم به أكثر من واحد حيث ذكر في مناقب الجبنياني اسم حسنون وريان الصقلي في فندق ريحان وصطفورة ويلتقي الحاشدان في القيروان ليعودا سويا إلى المهدية.

وبالعودة إلى النص الثاني للمالكي المذكور أعلاه شد انتباهنا معلومة هامة تذكر أن الحاشد "أبو معلوم الكتامي يسمي الناس المحشودين" وتفيد هذه الإشارة أن هناك تدوين بأسماء العبيد المحشودين وهو ما يقودنا إلى بعض الاستفسارات لماذا يتم تسجيل أسماء العبيد السود والصقالبة؟

أوردت الرواية أن صاحب الخبر هو عبد معتوق أصبح متعبدا وتوفي سنة ٣٣٧هـ ويبدو هذا التاريخ غير بعيد عن حدث هام وقع سنة ٣٣٦هـ وتمثل في نهاية ثورة أبي يزيد الذي اعتمد على العبيد كما بيّنا سابقا.

وأورد النص الآخر الخبر المتعلق بحشد البحريين والزويليين في نفس الفترة تقريبًا حيث تذكر الرواية تدخل أحد العبيد المعتوقين كذلك لدرء خطر أحد الصقالبة في مدينة الحامة الذي كان معه عدد هام من العبيد السود والصقالبة وهو ما يعني كذلك أن عمليات الحشد كانت تتم حسب حاجة الدولة إلى أولئك العبيد وبالتالي فإن العبيد الذين كانوا في خدمة الملاكين الكبار لم يكونوا دائما تحت يد مالكيهم وهو ما يعني أن عبيد الزراعة هم أنفسهم يقومون بالعمليات العسكرية إلى جانب القواد المخيرين من الصقالبة أو من السود إذا استثنينا أعدادا من العبيد الحرس الذين كانوا في القصور وهو ما يقودنا إلى الحديث عن عمليات استنجاد السلطة بهؤلاء في أي وقت شاءت.

تقودنا الإشارات التي ذكرها ابن عذاري وغيرها من المصادر كذلك الإجابة عن أسئلة أخرى بعدما تأكد لنا وجود عدد هام من العبيد السود والصقالبة في العمل الفلاحي، أن خطة حاشد العبيد تحيلنا على علاقة السلطة بالمجتمع من خلال عمليات التوتر التي كانت نتيجة مصادرات الملكيات الكبرى أو كذلك مصادرة للعبيد الذين كانوا على ذمة الإقطاعيين وهو ما حدث في الفترة الأغلبية والفترة الفاطمية والصنهاجية.

إن هيمنة السلطة خلال كامل الفترة المدروسة يقودنا إلى الاعتقاد أن العبيد الذين كانوا يوردون من بلاد السودان وعبر الأندلس وصقلية كانوا في جزء كبير منهم خاضع لإشراف الدولة أو تحت رقابتها وهو ما يخول للتجار العاملين بهذا القطاع يكونون في غالب الأحيان تحت رحمة تصرف الدولة

وموالين لها وهو ما يعني أننا إزاء إشكال آخر يتمثل في المشرف على عمليات شراء العبيد الذين سيكونون تحت تصرف الدولة وهي إشارات لا نجد لها أي أثر وإنما تكتفي المصادر بالحديث عن "شراء" العبيد و"اتخاذ المماليك" إذا ما استثنينا سنة ٣٧٣هـ حيث تذكر المصادر أن عبد الله بن محمد الكاتب عامل إفريقية أشرف بنفسه على شراء العبيد من السودان.[٥٧]

وما يمكن قوله أن هناك حلقات مسترسلة في انتقال السلطة من الأغالبة إلى الفاطميين ثم الصنهاجيين حيث تم الاعتماد على نفس السياسة الأغلبية وربما سياسة الولاة أنفسهم وتتمثل في شراء العبيد من قبل الدولة وتقول المصادر أنه تم في بداية الحكم الفاطمي اتخاذ العبيد السود والروم وأشار ابن الخطيب إلى شراء ١٢٠٠٠عبد رومي وحبشي ونعلم أن الفاطميين بقوا بإفريقية إلى سنة ٣٥٨هـ مما يعني أن نفس العبيد تقريبا بقوا إلى آخر الوجود الفاطمي بالإضافة إلى احتفاظ الفاطميين بعدد هام من العبيد الذين كانوا للأغالبة.

وتخبرنا المصادر أن هناك تزامن بين شراء العبيد من قبل الفاطميين وظهور خطة "حاشد العبيد" فماذا يعني ذلك؟ ألا يحيلنا هذا إلى أن الدولة كانت تشتري العبيد وتقوم ببيعهم إلى أغلب الملاكين الكبار ثم تستدعيهم لأي عمل أرادت من خلال الحشد الذي كان يقوم به الصقالبة على وجه التحديد حسب المصادر؟ وهل يمكن القول أن العدد الكبير من العبيد كانوا يقومون بالنشاط الزراعي والحربي في نفس الوقت.؟[٥٨]

وخلاصة القول إذن أن وظيفة الحشاد ظهرت مع بداية الفترة الفاطمية واتبعت طريقة "المصادرة" التي توخاها الأغالبة ولكن الحشد هو بمثابة "حرب استباقية" تقوم بها السلطة ضد أصحاب الملكيات الكبرى وذلك يعني أساسًا أننا إزاء عملية استعادة نفس النهج الذي سلكه الأغالبة وبالتالي فإن الحشد كان مسبوقًا بمعرفة دقيقة لعدد العبيد الذين كانوا على ذمة الملاكين الكبار مثلما ذكر نص المالكي أن الحاشد "يسمي الحشاد" وربما يعني هذا اللفظ أنه يتم تسجيل أسماء العبيد لأنه يجب أن يكونوا لفائدة الدولة أولا وهو ما يمكن أن نسميه الإقطاع على شاكلة مغايرة لما تعارف عليه في المشرق.

إن تقزيم دور الإقطاعيين الكبار من خلال عملية مراقبة للعبيد بشكل دوري يفيدنا في مسألة هامة جدا تتمثل في الآتي: السلطان هو السيد الأوحد إلى جانب حاشيته والمقربين جدا منه ولعل ذلك ما يبيح لنا القول أن استعمال اليد العاملة من العبيد كان يتم تحت إشراف الدولة وهو ما يعني كذلك أن الضرائب الموظفة على امتلاك العبيد والتي أشار إليها القابسي.[٥٩] تعني أن هناك نقص في عدد العبيد كما يمكن أن تدلنا هذه الإشارة إلى أن الدولة هي التي تبيع العبيد أو تقوم بكرائهم إلى هؤلاء الملاكين الكبار وإن كانت استنتاجاتنا ربما مغال فيها فإن الواقع من خلال النصوص يبدو كذلك.

ويبدو أن أعداد العبيد السود قد شهد بين فترة وأخرى تراجعا ملحوظا وقد ارتبط ذلك في جزء كبير منه بالظروف السياسية والاقتصادية والتغيرات التي طرأت على المجال الإفريقي بالإضافة إلى التطورات الداخلية للمجتمع الإباضي نفسه الذي كان قد مر بعدة هزات نتاج الصراعات داخل المذهب.

يمكن القول إن الاعتماد على اليد العاملة من العبيد بإفريقية و بلاد المغرب كان قد شهد فترات مد وجزر متباينة ومثلما بينا سابقا فإن فترة الولاة بصفة خاصة وبداية الفترة الأغلبية كانت اليد العاملة من العبيد حاضرة في عديد الأنشطة الفلاحية في منطقة كانت تعتمد على الإنتاج الفلاحي أساسا مثل تربية الماشية بمختلف أصنافها وتربية الجمال وسيلة النقل الأساسية في تلك الفترة وخاصة بالجريد وجبل نفوسة وحيث توجد السباخ كما كانت الواحات مجالا هاما لاستغلال العبيد السود بالإضافة إلى جني الزيتون وحراثة الأرض والحصاد وزراعة الأشجار المثمرة في كل من الساحل والقيروان وجزيرة شريك وتونس وصطفورة وباجة وهذه الاستنتاجات كان قد أكد عليها كذلك كل من الأستاذين محمد الطالبي والهادي التيمومي غير أنه ابتداء على الأقل من فترة إبراهيم ابن أحمد الأغلبي اتبعت الدولة على ما يبدو سياسة أخرى تمثلت في احتكار امتلاك العبيد وكرائهم أو بيعهم إلى الملاكين الكبار الذين يبقون دائما تحت رحمتها.

وفرض ذلك الوضع على الملاّكين الكبار اللجوء رغما عنهم إلى يد عاملة بالإجارة أو كذلك الشركات الفلاحية وهو ما يعني أن مختلف أوجه استغلال الأرض كان مرتبطا بالدولة باعتبارها هي المالكة الوحيدة للأرض وهي التي تقسّط على الناس أرزاقهم ولعل الإشارات التي نجدها في كتابات الفقهاء إلى الشركة ومختلف طرق استغلال الأرض تحيل إلى ارتباط التشريع بالسّلطان وتعكس تلك الكتابات واقع الفترة كما ترشدنا إلى تعقّد الملكية بإفريقية[٦٠].

ثانيًا: العبيد وبناء المنشئات العامة

من المؤكد مشاركة العبيد في عمليات البناء والتشييد حيث أشارت المصادر إلى مساهمة العبيد في بناء مدينة تاهرت الإباضية وتحدث الشماخي عن عبد الرحمان بن رستم مؤسّس الإمارة قائلا: "كان فوق دار يطينها والعبيد يناولونه الطين."[٦١]

ويبدو أن الأغالبة اعتمدوا على العبيد كذلك في بناء القصور والمرافق العامة في المدن مثل بناء القصر الأبيض من قبل الأمير الأغلبي إبراهيم ابن عبد الله (١٨٤-١٩٧هـ/٨٠٠-٨١٢م) الذي استعمل لهذا الغرض خمسة آلاف عبد أسود كما قام هؤلاء على ما يبدو ببناء الأسواق والحمامات والجوامع ودار ضرب العملة والثكنات العسكرية في العباسية[٦٢]. ونسب إلى الأمير أبي إبراهيم أحمد ٢٤٢-٢٤٩هـ بناء عديد الحصون التي قدرت بـ ١٠آلاف حصن وليس مستبعدا أن يكون العبيد قد ساهموا في بناء تلك الحصون حيث اشترى العبيد في نفس الفترة [٦٣]. وذكرت النقائش أسماء بعض الخدم والموالي الذين أشرفوا على عمليات الترميم والبناء.[٦٤]

ولا شك أن الفاطميين قد استعملوا العبيد كذلك لتشييد المباني العامة للخلفاء مثلما أشارت إلى ذلك المصادر حيث تم اعادة استعمال مواد بناء قديمة[٦٥] إضافة إلى مد القنوات وبناء الخزانات التي شارك فيها العبيد على ما يبدو.[٦٦]

خلاصة القول إذن، أنّ فترة العصر الوسيط المبكّر تميّزت من خلال عرضنا السابق بكثرة عدد العبيد السود وتم استخدام قوة عملهم في بناء مختلف المنشئات التابعة للدولة أو الكيانات السياسية الخارجية التي أسست قبل الدولة الأغلبية كما يعود الفضل إلى العبيد السود على ما يبدو في بناء المرافق الدينية والمدنية للمدن التي تواجدت على الطرقات التجارية مثل بلاد الزاب والجريد وقد واصل كل من الفاطميين والصنهاجيين اعتماد اليد العاملة من العبيد السود أساسا والعبيد الصقالبة في البناء والتشييد وحتى وإن كانت المعلومات التي ذكرتها المصادر في هذا الغرض لا تفي بالحاجة لتأكيد ما ذهبنا إليه إلا أن الإشارات التي أوردتها المصادر تجعلنا نعتقد أن حضور العبيد كقوة عمل في مختلف أشغال البناء ليس مستبعدا نظرا لأعدادهم الهامة التي كانت تخول للدولة الالتجاء لهم قصد استعمالهم في تنفيذ مشاريعها دون مقابل وفي أسرع وقت ممكن وهذا ما يجعلنا نأسف لعدم وجود معلومات تتعلق بحظائر البناء والحياة اليومية للعبيد والمأكل والملبس وطرق العمل المتبعة ومعاملة العبيد.

ثالثًا: العبيد والنشاط الحرفي

استفاد أصحاب الحرف على ما يبدو من وفرة عدد العبيد بإفريقية خلال الفترة التي تعنينا (من فترة الولاة إلى العصر الفاطمي) وكانت قوة عملهم توفر بدون شك أرباحا هامة للسيد كما جسّد العبيد حلقة ربط بين أصناف مختلفة من الأذواق بحسب أصولهم الجغرافية ومن ناحية أخرى فإن القيام بالنشاط الحرفي كان يتطلب المهارة الكافية وهو ما يدعونا إلى القول إن العبيد قد صنفوا آنذاك حسب معرفتهم بالحرف التي يتقنونها.

ذكرت لنا المصادر بعض الإشارات التي تتعلق بالعبيد الحرفيين خاصة في الفترة الفاطمية وقد ذكر القاضي النعمان بعض الرسائل التي بعث بها الخليفة المعز إلى نظيره الأموي الناصر وما شد انتباهنا في هذه الرسالة افتخار الأموي بما يحاك له في بلد الأندلس من الخز والوشي وأصناف الثياب فرد المعز "ولو كان ذلك مما يفخر بمثله لكان عندنا من الطراز أنواع الأعمال البديعة والصنعة العجيبة لا يشك من رآه أنه ما رأى مثله مما يعمله عبيدنا الذين أفاء الله عز وجل بهم علينا من سبي الروم بأسيافنا دون من فخر هو بمثله من سائر الرعايا".[٦٧]

وأشارت المصادر إلى وجود صنفين من العبيد يقومون بصناعة الطراز:

العبيد الرقّامين: الذين طلب منهم الخليفة المعز تثبيت اسم أحد مواليه المخلصين جوذر في الطراز بالذهب فيما يلبسه الأئمة.

العبيد الحصريون: الذين تميزوا بإتقانهم الكبير لعملهم "المعجزة" على حد تعبير الجوذري في سيرته الذي أضاف أن "أمير المؤمنين المنصور بالله معجبا بأعمال هؤلاء العبيد وكثيرا ما كان يأمر بحفظهم ويقول: "إن أعمالهم رياض مؤنقة"[٦٨]

ولعل أهمية تلك المنسوجات المحكمة الصنعة والراقية يمكن أن تساعد على دراستها من جوانب عديدة لأنها تحتوي على تاريخ الصنع ومكانه (المهدية آنذاك) واسم المولى المكلف بالإشراف على العبيد الحرفيين وربما كان بعض العبيد قد تجرأ لكتابة اسمه أو أصله أو أي علامة تساعد على استقرائها غير أننا لا نعلم هل بقي منها نماذج أم أتلفها الزمن.[٦٩]

وعلى الرغم من الإشارات النادرة الخاصة بأولئك العبيد إلا أن أوضاعهم الاقتصادية والدينية وظروف عملهم كانت بدون شك مزرية وقد ذكرت لنا سيرة جوذر أنه "رفع إلى مولانا عليه السلام أن وصفاء من الرقامين كانوا قد أسلموا ثم ارتدوا عن

الإسلام" وخاطب المعز مولاه جوذر بأن يكتب "إلى **نصير** بأن يقبض على **هؤلاء المرتدين** ويسجنهم ويشهد عليهم العدول فإن رجعوا إلى الإسلام أشهد عليهم وأطلقهم وإن أقاموا على **النصرانية** جدد الأعذار إليهم والإنذار لهم مرات في أيام مختلفة فإن عادوا إلى غيهم أخرجهم وقطعهم إربا إربا على أعين الناس أجمعين ليكون شنعة لغيرهم ويعرفهم في حين الإنذار في الأوقات الثلاثة أنهم إن أصروا كانت هذه عاقبتهم ثم يكون العمل من بعد على ما ذكرنا إلا أن يتوبوا إن شاء الله."[٧٠]

عبيد المنسج: لا شك أن عددًا كبيرًا من الخدم والجواري كانوا يستغلون في الأعمال الحرفية التي يتقنها العبيد حيث تدر أرباحا على السيد وكان الفقهاء قد فضلوا العبيد الذين لهم مهنة على غيرهم ونظرا لوفرة المواد الرئيسية لحرفة النسج (الصوف، والوبر) فإن المدن والقرى استغلت معرفة العبيد بتلك الحرفة التي كانت تدر على السيد أموالا هامة ولدينا مثال على ذلك في إحدى المناطق البربرية التي تميزت بنسج حاجياتها وتصدير منتوجها وأشارت المصادر إلى وجود عدد من الجواري كن يشتغلن لحساب امرأة من جبل نفوسة وكان عددهن ثلاثة عشر جارية كن خلف المنسج وكانت السيدة "الصالحة" قد أعتقتهن حسب النص تكفيرا عن ذنب ارتكبته[٧١].

ويبدو من خلال العدد المشار إليه أن هناك بدون شك جوار أخريات كن مثل زميلاتهن في منازل أخرى سواء في المناطق الخارجية أو السنية أو خلال الفترة الشيعية وأدى هذا الاختلاف المذهبي إلى تنوع في المنتوج الحرفي عامة، مثل الموروث البربري الذي بقي محافظا عليه في المناطق "الطرفية" لإفريقية ولا يزال إلى اليوم موجودا في ذات المناطق أما المناطق السنية فنعني بها أساسا ما تم جلبه من قبل العرب الفاتحين وخاصة بعدما تم ترتيب الأسواق وتقسيمها في مدينة القيروان منذ فترة حكم يزيد ابن حاتم.

العبيد المشتغلين بالسكة: وتذكر لنا المصادر منذ الفترة الأغلبية وكذلك العهد الفاطمي أن عبيدا اشتغلوا في دور السكة وتركت العملة الأغلبية أغلب أسمائهم باعتبارهم مشرفين على ضرب العملة حيث وجد اسم موسى الذي كتب اسمه أسفل اسم إبراهيم الأول واسم مسرور الذي كتب اسمه أسفل اسم زيادة الله الأول وخطاب الذي كلف به الأمير الأغلبي على حد عبارة المصادر حيث وجد اسمه مكتوب في العملة أسفل اسم زيادة الله الثالث أما في الفترة الفاطمية فقد عرف علوش السكاك الذي كان يقوم بسك العملة[٧٢].

كما اشتغل العبيد في العديد من الحرف الأخرى ومنها استخراج النحاس والذهب إضافة إلى استخراج الملح مع الإشارة أن سحنون بن سعيد كانت له ملاحة يعمل بها العبيد، كما عمل الرقيق في صناعة الخبز وصناعة المراكب وجلب الخشب كما عمل الصقالبة في صناعة نوع من المراكب يعرف بالصنادل وغير ذلك من الحرف الأخرى[٧٣].

خَاتِمَةٌ

حاولنا في هذا العرض أن نبين إلى أي مدى تم الاعتماد على العبيد في النشاط الزراعي والبناء والحرف وتناولنا المسألة انطلاقا مما وفرته لنا المصادر فتبين لنا أهمية حضور العبيد في مختلف تلك الأنشطة الاقتصادية كما حاولنا الإجابة على العديد من الأسئلة.

كان استغلال العبيد متفاوت الأهمية في الأنشطة التي ذكرناها، ولكن الملفت للانتباه حضور العبيد منذ فترة الولاة ثم في الفترات اللاحقة حيث أصبحت التشريعات تكتسي صبغة خاصة في الحديث عن العبيد نظرًا لوجود نظام عبودي جديد يتلاءم مع ثقافة العرب المسلمين الذين فتحوا إفريقية واستقروا بها وبالتالي ربط إفريقية وبلاد المغرب بالمشرق من خلال طرق استغلال العبيد والأرض.

لقد ساهمت أعداد مهمة من العبيد في مختلف الأنشطة الزراعية كما ظهرت عديد الملكيات الكبرى التي استحوذ على أغلبها في البداية "الأرستقراطية "العربية ثم تحولت تلك الملكيات إلى ملاكين عقاريين آخرين ومن بينهم الصقالبة في الفترة الفاطمية وهو ما يحيل على تغير الملاكين العقاريين وتواصل طرق استغلال تلك الأراضي مستخدمين في ذلك العبيد السود بشكل خاص.

وتبقى فرضية وجود أعداد هامة من العبيد السود والبيض في المجتمع خلال الفترين الأغلبية والفاطمية فرضية صحيحة وخاصةً في النشاط الزراعي حيث الملكيات الكبرى في الجنوب والوسط والشمال مثلما حاولنا أن نبين ذلك لنؤيد ما ذهبت إليه آراء الباحثين من قبلنا وهو ما يعني يمكن أن نميز بين أصناف العبيد حيث وجد العبيد الريفيون والعبيد الحضريون إضافة إلى توزع استغلال العبيد في مختلف الأنشطة الحرفية التي كانت موجودة بإفريقية ما بين القرن الأول والقرن الرابع الهجري.

الاحالات المرجعية:

(١) المالكي (أبو بكر عبد الله بن محمد)، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤، الجزء الأول، ص٥٧.

(2) Talbi (M), « Droit et économie en Ifriqiya au III/IX siècle. Le paysage agricole et rôle des esclaves dans l'économie du pays », in, Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale, publication l'Université de Tunis, 1982, p.185-229.

انظر كذلك: بنحمادي (عمر)، "**بعض المنعرجات الهامة في أوضاع الملكيات الزراعية في إفريقية في فترة تاريخها الوسيط**"، مجلة دراسات تاريخية، عدد ٤٣-٤٤، مارس-جوان،١٩٩٢، ص٨٣-١٠٤.

وأكد الأستاذ الهادي التيمومي أن "نمط الإنتاج المخامسي قام على أنقاض نمط الإنتاج العبودي..." وفسر موقفه هذا بناء على ما ذكره الطالبي في مقاله المشار إليه أعلاه وأضاف أن "الإسلام وقف ضد شد المزارعين إلى الأرض وبالتالي ضد الفيودالية التي نشأت في الولايات الإفريقية منذ أواخر العهد الروماني وهو ما مكن العبودية من العودة من جديد وبقوة" انظر: التيمومي(الهادي)، الغائب في تأويلات "العمران البشري" الخلدوني، دار محمد علي للنشر، صفاقس،٢٠٠٧، ص٣٠-٣٥.

(٣) بقي نمط الإنتاج في الفترة البيزنطية غامضًا مثلما عبر عنه الأستاذ محمد الطاهر المنصوري بقوله: "يجد الباحث صعوبة كبيرة في تحديد نمط الإنتاج السائد في منطقة إفريقيا البيزنطية" انظر: المنصوري (محمد الطاهر)، "**ملامح بعض الفئات الاجتماعية بإفريقية في العهد البيزنطي**"، ضمن كتاب، **المغيبون في تاريخ تونس الاجتماعي**، إعداد مجموعة من الباحثين، تنسيق الهادي التيمومي، بيت الحكمة، قرطاج تونس، ١٩٩٩،٧٠٣صفحة، انظر: ص١٧. جعيط، **تأسيس الغرب الإسلامي**، دار الغرب الإسلامي، بيروت،٢٠٠٣،٩٢،٩٣. انظر كذلك فرحات الدشراوي الذي قال "أن إفريقية كانت أرض خراج ثم أصبحت أرض سبي على الأقل حتى منتصف القرن الثامن الميلادي في عهد الوالي العباسي عبد الرحمان ابن حبيب" الدشراوي (فرحات)، **الخلافة الفاطمية بالمغرب**، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨، ص٤٧.

(٤) ذكر جعيط أن القبائل التي فرضت عليها عقود صلح كان عليهم أن يدفعوا بموجب ذلك ضريبة نقدًا أو عينًا وكانت القبائل تلتزم بعدد من العبيد أو غيرها في الفترات الأولى لتنظيم الولاية وكان الدافع في دخول الإسلام لأسباب اقتصادية واجتماعية وجبائية، انظر جعيط، نفس المرجع، ص٩٧، ١٤٧، ١٤٨.

(٥) قام الباحث لمجد الدريدي بأطروحة تناول فيها القرى والمجتمعات القروية خلال الفترة الممتدة من القرن الثاني إلى القرن الخامس الهجري وتعرض بالخصوص إلى إشكالية المصطلحات المتعلقة بالملكيات التي كانت سائدة وبين مختلف أوجه استعمالها من خلال المصادر الخاصة بالفترة ونحيل القارئ على أهم ما ورد في هذا العمل. انظر:

Dridi (Lamjed), Les villages et les sociétés villageoises en Ifriqiya au haut moyen age (II-Vs.H/ VIII-XIs.J.C.) Approche historique et archéologique, Thèse de doctorat, Ecole pratique des hautes études, Sorbonne, Paris, 2008,2 tomes ; voir, pour la terminologie, tome 1, p.36-59.

El Behi (Ahmed), «Les grandes propretés foncières en Ifriqiya durant le haut moyen âge : Toponymie et topographie », Revue d'Histoire Maghrébine, 49 année, numéro 186, février, 2022, pp.9-26.

(٦) الرقيق (أبو إسحاق)، **تاريخ إفريقية والمغرب**، تحقيق عبد الله العلي الزيدان وعز الدين موسى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠، ص١٠٧.

(٧) المالكي، رياض النفوس...، ج١، ص١٩٣، ١٩٤.

Talbi (M), « Droit et économie... », Op.cit, p188

٨) المالكي، ج١، ص١٢٦..Talbi(M) ,ibid

(٩) البكري (أبو عبيد)، **المسالك والممالك**، تحقيق أدريان فان ليوفن وأندري فيري، الدار العربية للكتاب، ١٩٩٢، ص٧٠٦.

(١٠) ابن عذاري (المراكشي)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ج.س.كولان وليفي بروفنصال، دار الثقافة، بيروت، ج١، ص٨١، ٨٢.

(١١) الرقيق، **نفس المصدر السابق**، ص٩٨.أبو العرب (التميمي)، **طبقات علماء إفريقية وتونس**، تحقيق علي الشابي ونعيم حسين اليافي، الدار التونسية للنشر،١٩٨٥، ص٩٨، المالكي، ج١، ص١٢٩، ١٣٠، ٤١٢.ابن ناجي (أبو الفضل)، **معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان**، تحقيق إبراهيم شبوح، المكتبة العتيقة، ١٩٦٨، ج١ ، ص ٢٣٤.

(١٢) الطالبي (محمد)، **تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض**، تونس، ١٩٦٨، ص٦٣، ابن ناجي، ج٢، ص٦٥، المالكي، ج١، ص٣٥٨، عبد الوهاب (ح.ح)، ورقات عن الحضارة الإفريقية، مكتبة المنار، تونس،١٩٧٢، ج٢، ص١٠٠.

(١٣) المالكي، ج١، ص٣٥٩، ٣٦١..Dridi, Op-cit, tome1, p54

(١٤) المالكي، **رياض النفوس**...،ج١،ص٣٧١.

(١٥) اللبيدي (أبو القاسم)، **مناقب الجبنياني**، نشر الهادي روجي إدريس، المنشورات الجامعية، فرنسا، ١٩٠٩، ص٤، ٨، ٣٣.

(١٦) نفس المصدر، ص٧٣.

(١٧) المالكي، ج١، ص١٢٦..Ibidem

(١٨) البكري، ص٦٨٥.

(١٩) البكري، ص٦٨٦.

(٢٠) الرقيق، ص١٣٩.أشار أحد الدارسين أن الفترة الإسلامية الأولى شهدت ما عرف ب"الثورة الخضراء" حيث تم جلب زراعات جديدة من الهند مثل القصب السكري والأرز والقطن وغيرها وتم تطويرها من قبل العرب وكان ذلك منذ القرن الأول الهجري/٥٧م واستعمل الأمويون يد عاملة من العبيد (ومن بينهم المصدّرين من بلاد المغرب) والغرباء وأسرى الحرب في العمل الزراعي Renault(F), La traite des noires au proche orient médieval VII-XVIIsiecle,guethner,Paris,1989, p.44, 45. موسى (عز الدين)، وقفات منهجية مع المفاهيم والمنظور والأساليب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣، ص١٠٨، ١٠٩. ميتز(آدم)، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦،ج٢، ص٧٢٠، ٧٣٢.

(٢١) ابن عذاري، **البيان**، ج١، ص٨٦، ٨٧.

(٢٢) ابن عذاري، **البيان**، ج١، ص١٠١.

(٢٣) البكري، ج٢، ص٧٠٨، ٧٠٩.

(٢٤) الشماخي (أبو العباس)، **كتاب السير**، تحقيق محمد حسن، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ١٩٩٥، ص١٣٨. "ثلاث يصلحن لدنياك وأخراك لا بأس أن تستخدم العبيد بالليل إذا لم تستقص خدمتهم بالنهار"

(25) Deschamps (H), Histoire de la traite des noirs de l'antiquité à nos jours, Fayard, 1971, p30.

(٢٦) البكري، ج٢، ص٦٦٦.

(٢٧) المالكي، **رياض النفوس**، ج٢، ص١٨١، ١٨٢. ابن ناجي، **معالم الإيمان**، ج١، ص٨٢، "كان عبد الله بن عمر بن الخطاب يتصدّق بالسّكر"

(٢٨) البكري، نفس المصدر، ج٢، (١٤٢٦)، ص٨٥٤.

وذكر الباحث مالويست أن يد عاملة من السود كانت تشتغل بجنوب المغرب في زراعة السكر، ويذكر أنه في بداية العهد الموحدي كان عبد المؤمن ابن علي قد قتل ٣٠٠٠ من سودان أهل أغمات كما كان ليوسف بن سليمان أحد أصحاب ابن تومرت عبيد كثر في السوس كما أن العرب الطارئين اقتنوا عبيدا كثيرين، ويبدو أن زراعة السكر بالمغرب الأقصى تواصلت خلال كامل الفترة الوسيطة واعتمدت في جزء كبير منها على اليد العاملة من العبيد السود وأوردت المصادر ذلك خاصة في فترة أحمد المنصور الذهبي.

Malowist (M), « Le commerce d'or et des esclaves de Soudan occidental »,Africana Bulletin, n°4, Université de Varsovie centre d'Etude Africaines ,1966,p62,65 ; cité par Kodjo Niamkey (G), « Razzias et développement des Etats du soudan occidental »,in de la traite a l'esclavage, actes du colloque international sur la traite des noirs, Nantes 1985, édités par Serge Daget, tome -I- : Vé-XVIII siècles, Nantes,1988,p20.

ابن عذاري (المراكشي)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق الكتاني وزنيبر وابن تاويت وزمامة، الدار البيضاء،١٩٨٥،ج٤، ص٨٤، موسى(عز الدين)، النشاط الاقتصادي...،ص١١٧.

(٢٩) ابن عذاري، ج١، ص٨٢.

(٣٠) أبو العرب، ص١٦٧.

Dridi, Les villages...,op-cit, tome1, p54, voir aussi : p53 la terminologie du mot Manzil.

(٣١) الرقيق، تاريخ، ص١٢١، ١٢٦، ١٥٨، ١٧٠، ١٧٣.. Dridi, ibid, p40

(٣٢) الشماخي، ص١٢١، ١٢٢، انظر كذلك ص١٢٤-١٢٦. وذكر الدرجيني أن أحد فقهاء الاباضيين من الطبقة التاسعة (٤٥٠-٥٠٠هـ) باع غنما وعبدا ومطمورة شعير لدفع الدين الذي كان عليه، الدرجيني (أبو العباس)، **طبقات المشايخ**، تحقيق إبراهيم طلاي، الجزائر، ١٩٧٤، ج٢، ص٤٠٢، انظر كذلك الشماخي، ص٣٧٦.

(٣٣) المالكي، **رياض النفوس**...، ج١، ص٤٧٤. وأشار مؤلف "سيرة جوذر"ص٩٠، أن عامل برقة أفلح الناشب بعث عشرين بعيرا هدية إلى جوذر الذي كان يستعملها بدون شك في نقل البضائع من دواخل أفريقية لتصديرها نحو صقلية ولا شك أن الاهتمام بهذه الإبل كان موكلا إلى العبيد سواء من الصقالبة أو من السود، كما لا يبدو الوضع مختلفا بالمغرب الأقصى والأندلس: انظر: بنمليح (عبد الاله)، **الرق في بلاد المغرب والأندلس**، دار الانتشار العربي،٢٠٠٤، ص٨٩.انظر كذلك ابن ناجي الذي أشار إلى عتق ابن طالب لعبد كان يرعى الغنم. ابن ناجي، ج٢، ص١٦٥. انظر نفس الرواية في الصفحة الموالية، أما فيما يتعلق بالثروة التي كان يمتلكها ابن طالب والسخاء الكبير الذي كان يتمتع به فيمكن الرجوع إلى ص١٦٤-١٧٢.

(٣٤) القاضي (النعمان)، **كتاب المجالس والمسايرات**، تحقيق الحبيب الفقي وإبراهيم شبوح ومحمد اليعلاوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت،١٩٩٧، ص٣٠٩، ٣١٠.

(٣٥) البكري، ص٧١٧.

(٣٦) ابن عذاري، البيان، ج١، ص١٢٣.

(٣٧) بنحمادي(عمر)، "**بعض المنعرجات الهامة**..."، المرجع السابق، ص٨٩-٩٣.

(٣٨) منح المعز مواليه الصقالبة حق الملكية والإرث بالرغم من التحفظ الذي أبداه القاضي النعمان الذي استغرب على حد قوله من هذا القرار، انظر: القاضي(النعمان)، **المجالس والمسايرات**، ص٣٦٠، ٣٦١.

(٣٩) ابن حوقل (أبو القاسم)، **صورة الأرض**، تحقيق كراموس، ليدن،١٩٣٢، ص٧٣.

(٤٠) البكري، **المسالك والممالك**، ج٢، ص٧٠٤، ٧٠٥.

(٤١) الجوذري (أبو علي)، سيرة الأستاذ جوذر، تحقيق كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة،دار الفكر العربي،١٩٥٤، ص ٩٩.

(٤٢) نفس المرجع...، ص٨٩.

(٤٣) نفس المرجع...، ص١٢٢، ١٠٤.

(٤٤) نفس المرجع...، ص٩٠، ٩١.

(٤٥) ابن عذاري، **البيان**، ج١، ص١٢٢، ١٢٣.

(٤٦) نفس المصدر، ص١٢٣.

(٤٧) نفس المصدر، ص١٢٣، ١٢٤.

(٤٨) المالكي، ج١، ص٣٨٤، أبو العرب، ص٢٢٨، وذكر ابن ناجي، ج٢، ص١٧٣، أن سبب محنة ابن طالب "أنّه نظر إلى ما فعل إبراهيم ابن الأغلب من الفسوق والاستطالة على المسلمين وإباحته للسودان نساء إبيانة حين امتنع أهلها من بيعها" البكري، المسالك...، ج٢، ص٦٩٣،٦٩٤. حسن (محمد)، **المدينة والبادية في العهد الحفصي**، جامعة تونس الأولى، تونس، ١٩٩٩، ج١، ص٣٢٣، بن حمادي (عمر)، نفس المرجع السابق، ص٩٣.

49) Renault (F), Op.cit, p45.

(٥٠) المالكي، **رياض النفوس**، ج٢، ص٣٨١، ٣٨٢.

(٥١) نفس المصدر، ج٢، ص٣٦٧، ٣٦٨.

(٥٢) اللبيدي، مناقب...، ص٣٣.

(٥٣) نفس المصدر، ص٧٣.

(٥٤) الجوذري، سيرة...، ص١٠٤.أشرنا سابقا إلى حاشد البحريين من صطفورة والجزيرة مثلما ذكر في ذات المصدر ص٨٩.

(٥٥) ابن عذاري، ج١، ص٢٢٩.

(٥٦) ابن القطان (أبو الحسن علي بن محمد)، **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان**، تحقيق محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠، ص١٥٢، موسى (عز الدين)، النشاط الاقتصادي في المغرب والأندلس خلال القرن السادس الهجري، دار الشروق، بيروت القاهرة، ١٩٨٣، ص١١٧. بنمليح، **الرق في بلاد المغرب**...، المرجع السابق، ص٥٢٦.

(٥٧) ابن عذاري، ج١، ص٢٣٨.

(58) Meillassoux (Cl), Anthropologie de l'esclavage le ventre de fer et d'argent, Presse Universitaire de France, Paris, 1986, p٢٠٣-٢٣٤.

أشار المؤلف أن المجتمعات الإفريقية الاستعبادية كانت تعتمد على نفس العبيد في العمل الزراعي والحربي على حد سواء فهل نحن بصدد تماثل للوضعية التي وجدت في كل من إفريقيا السوداء وإفريقية خلال تلك الفترة؟

(٥٩) إدريس، **الدولة الصنهاجية**، ج٢، ص٢٢٨، ٢٢٩.

(٦٠) ويمكن أن نشير أن عدم الإجابة من قبل الفقهاء على الوضع القانوني للأراضي بإفريقية بعيد الفتح يبدو أنه لا يخلو من مبالغة قد تكون في جزء كبير منها بدافع سياسي واقتصادي بشكل خاص لأنها تتيح الفرصة أكثر للمصادرة من قبل الدولة والجماعات المتحالفة معها مما أسهم في تدعيم استبداد الجهاز الحاكم وساهم على ما يبدو في خلق مجتمع طيع ورخو له سمة استعبادية.

(٦١) الشماخي، كتاب السير..، ص٤٥. الدرجيني، ج١، ص٤٥. الورجلاني (أبو زكريا)، **كتاب السيرة وأخبار الأئمة**، تحقيق عبد الرحمان أيوب، الدار التونسية للنشر، تونس،١٩٨٥، ص٨٨. وذكر الدرجيني أن عبد الرحمان ابن رستم حين خرج من القيروان هاربا كان يُحمل على ظهر عبده وابنه عبد الوهاب. الدرجيني، ج١، ص٣٥، ٣٦. الورجلاني، نفس المصدر، ص٧٦.

(٦٢) الطالبي، **الدولة الأغلبية**...، نفس المرجع، ص١٥٧. **الرقيق**، ص١٨٧. ابن الأثير (عز الدين)،**الكامل في التاريخ**، دار صادر،بيروت،٢٠٠٥، المجلد السادس، ص١٥٥، ١٥٦.ابن عذاري، البيان،ج١،ص٩٢، ٩٣.

(٦٣) ابن الأثير، المجلد السادس، ص٥١٩.

(٦٤) الحنزولي (نصر)، **المجتمع بإفريقية من خلال النقائش في العصر الأغلبي**، شهادة الدراسات المعمقة في تاريخ وحضارة العالم المتوسطي، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، ٢٠٠٤، ص٨٧.

(٦٥) القاضي (النعمان)، **كتاب المجالس والمسايرات**، نفس المصدر، ص٣٠٦.

(٦٦) نفس المصدر، ص٥١٠.

(٦٧) القاضي النعمان، **المجالس والمسايرات**...، ص١٦٧.

(٦٨) الجوذري، سيرة...، ص٥٢، وذكر في صفحة ٨٨ أنه تم صناعة ملابس وحصر لأحد الموالي الذين أسروا.

(٦٩) نفس المصدر، ص٨٩.

(٧٠) الجوذري، سيرة...، ص١٢٦.

(٧١) الشماخي، السير...، ص١٧٧، يمكن الرجوع كذلك إلى: محمود (خالد حسين)، **"الرقيق والنشاط الحرفي ببلاد المغرب خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام"**، مجلة الإنسان والمجال، المركز الجامعي نور البشير بالبيض، الجزائر، عدد٥، أفريل ٢٠١٧، ص٨١.

(٧٢) محمود (خالد حسين)، **"الرقيق والنشاط الحرفي ببلاد المغرب..."**، نفس المرجع السابق، ص٧٢.

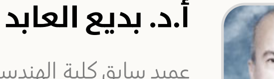
(٧٣) نفس المرجع، ص٨٣،٧١،٧٠، ٨٥.

دراسات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

العلوم
في مؤسسة الوقف

أ.د. بديع العابد



عميد سابق كلية الهندسة – جامعة الإسراء

رئيس الجمعية الأردنية لتاريخ العلوم سابقًا

عمان – المملكة الأردنية الهاشمية

مُلَخّص

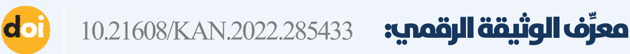
هذا البحث مكرس للتعريف بدور مؤسسة الوقف، وبإنجازاتها العلمية، خاصة المتعلقة بالعلوم الإدارية والمالية والاقتصادية، وفي العلوم الأخرى. كالتربية والتعليم، وإدارة المشافي (البيمارستانات) وتدريس الطب، وإدارة المصادر التراثية والعمارة والحفاظ المادي واللامادي، والرعاية الاجتماعية بكل أشكالها وصورها، التي تأسست وتشكلت واكتمل تكوينها في هذه المؤسسة. والبحث يهدف إلى تفعيل مؤسسة الوقف والتنويه بدورها في الماضي في محاولة لتوظيفه واستثماره في الحاضر، للإسهام في إعادة بناء الشخصية العربية الإسلامية، وتعريفها بإنجازاتها العلمية والإنسانية؛ وتفعليها وتوظيفها في ممارساتنا الإدارية، وإنتاجنا التربوي، والمعماري، والعلمي، والثقافي. كما أن هذا البحث يسعى لاستنهاض وعينا المستلب، واستعادة شخصيتنا الحضارية المغيبة، لنتخلص من تبعيتنا للغرب. ولتحقيق ذلك ركز البحث على دراسة الوثائق الوقفية، والتنويه بالنشاطات والعلوم التي دونتها هذه الوثائق، وبين أسس ومبادئ، وعناصر، ومباحث هذه العلوم، كما بين أساليب وطرائق تطبيقها وممارستها. ولما كانت وثائق الوقف تحوي البناء النظري والممارسة العملية لما تضمنته من العلوم التي بيناها. مما يعني أن العلوم التي أفرزتها وثائق الوقف تشكلت بوعي وقصد، أي بالتفكر والتأمل، وليس نتاج التجربة والخطأ، أو التطبيقات العملية لما هو سائد في المجتمع من تبادل تجاري، وأساليب تعامل، ووسائل علاج، وهذا يمثل قمة الإبداع. الأمر الذي يقتضي تصنيفها كمنظومات علمية وتوظيفها في المناهج الدراسية في المدارس والجامعات العربية والإسلامية كإسهام عربي إسلامي، وليس كمستوردات علمية غربية. وهذا يعزز بناء الشخصية الحضارية العربية الإسلامية لطلابنا ولمجتمعاتنا؛ ويجعلنا مشاركين للغرب في إنتاج المعرفة وليس مستوردين لها.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	١٣	أبريل	٢٠٢٢
تاريخ قبـول النشـر:	١٩	مايو	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

المجتمع الإسلامي؛ الوقفيات؛ المؤسسة الدينية؛ الحضارة العربية الإسلامية؛ العلوم الإدارية



معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.285433

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

بديع العابد. "العلوم في مؤسسة الوقف".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ٧١– ٨٦.

Corresponding author: badialabed@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

اكتشاف الظواهر العلمية وإنتاج العلوم يكون، في الأعم الأغلب، من إنتاج الجهود الفردية، ومن التأطير النظري للتطبيقات العملية لبعض المهن. ومن تراكم هذه الجهود، وتصنيفها، وتبويبها نظريًا، تتشكل المؤسسات العلمية، ثم تتشعب إلى مؤسسات فرعية تنمي وتطور إنتاج العلوم حتى يكتمل تكوينها. لكن في الحضارة العربية الإسلامية نجد أن المؤسسة الدينية فرضت حضورها قبل الجهود الفردية، وخارج نطاق التطبيقات العملية. حيث جاءت الجهود الفردية، استجابة لمتطلبات المؤسسة الدينية لفرض حضورها. فأفرزت العديد من العلوم التي تعزز هذا الحضور، لتتمأسس في العقول وتتجذر في الوجدان، وتستبطن في الوعي، ومنها: التفسير، والفقه، والعقيدة وأصول الدين، والشريعة وما حوته من أحكام ونظم لتنظيم المجتمع الإسلامي، التي شكلت بدورها مؤسسات فرعية كمؤسسات: القضاء، والمسجد، والحسبة، والإفتاء ...، **ومؤسسة الوقف**، وهي موضوع هذا البحث.

ولكن قبل الخوض بدور مؤسسة الوقف في إنتاج العلوم، يتوجب الإشارة إلى **المؤسسات المدنية** التي لعبت دورًا مميزًا في تطوير بعض العلوم، وإنتاج علوم جديدة إضافة إلى الجهود الفردية. ومن هذه المؤسسات: مجالس العلماء؛ والمكتبات؛ وديوان الإنشاء؛ الذي افرز منظومة العلوم السياسية (المحتاجة إلى جمع وتصنيف)، وتأليف الموسوعات العلمية: كموسوعة نهاية الأرب في فنون الأدب، لشهاب الدين النويري المصري (ت٧٣٣هـ-١٣٣٣م)؛ وموسوعة مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، لابن فضل الله العمري الدمشقي (ت٧٤٩هـ-١٣٤٨م)؛ وموسوعة صبح الأعشى في صناعة الإنشا، للقلقشندي المصري (ت٨٢١هـ-١٤١٨م) وغيرها. واكتفي بهذا القدر لبيان دور المؤسسات في إنتاج العلوم.

أهمية البحث

التعريف بدور مؤسسة الوقف، وبإنجازاتها العلمية، خاصة المتعلقة بالعلوم الإدارية والمالية والاقتصادية، وفي العلوم الأخرى: كالتربية والتعليم، وإدارة المشافي (البيمارستانات) وتدريس الطب، وإدارة المصادر التراثية والعمارة والحفاظ المادي واللامادي، والرعاية الاجتماعية بكل أشكالها وصورها، التي تأسست وتشكلت واكتمل تكوينها في هذه المؤسسة.

إن الاهتمام في تفعيل مؤسسة الوقف والتنويه بدورها في الماضي ليست إلا محاولة لتوظيفه واستثماره في الحاضر، للإسهام في إعادة بناء الشخصية العربية الإسلامية، وتعريفها بإنجازاتها العلمية والإنسانية؛ وتفعيلها وتوظيفها في ممارساتنا الإدارية، وإنتاجنا التربوي، والمعماري، والعلمي، والثقافي. كما أن هذا الاهتمام يسعى لاستنهاض وعينا المستلب، واستعادة شخصيتنا الحضارية المغيبة، لنتخلص من تبعيتنا للغرب ولنكن مشاركين في إنتاج المعرفة وليس مستوردين لها.

الأهداف والمنهجية

١- التعريف بمؤسسة الوقف ودورها في الرعاية الاجتماعية، وإعادة توظيفها في برامج الرعاية الاجتماعية المعاصرة.

٢- التعريف بالعلوم الإدارية والمالية التي أفرزها الوقف وإعادة توظيفها في التداول العملي والمعرفي وفي المناهج الدراسية الجامعية.

٣- التعريف بدور الوقف الاقتصادي والتنموي في الدول الإسلامية قديمًا وحديثًا، وبيان ما افرزه من مفاهيم اقتصادية باعتباره **قطاع اقتصادي ثالث ومشترك، وغير ربحي**، يجمع بين القطاعين العام والخاص.

٤- التعريف بمنظومة التربية والتعليم، وإدارة المشافي("البيمارستانات") والتعليم الطبي، التي أفرزها الوقف وإعادة توظيفها في المناهج المعاصرة، كبديل للمناهج الغربية المتداولة.

٥- التعريف بأسس ومبادئ العمارة والتخطيط العمراني، ومنظومة الحفاظ المادي المعماري واللامادي الثقافي، التي أفرزها الوقف، والعمل على توظيفها كميثاق عربي إسلامي في الدول العربية والإسلامية، كبديل أو رديف لميثاق اليونسكو والمواثيق الدولية الأخرى.

٦- تفعيل دور مؤسسات الوقف في العالمين العربي والإسلامي ومد أواصر التعاون بينها وبين الباحثين العرب.

٧- تفعيل مؤسسة الوقف والارتقاء بدورها الديني والاجتماعي إلى أفاق العلم والمعرفة. وتوظيف إسهاماته في التداول المعرفي (التربوي والتعليمي) والعلمي والتنموي والاقتصادي والمعماري والاجتماعي.

٨- التحرر من هيمنة الغرب وإعادة بناء الشخصية العربية على الثقافة العربية الإسلامية التي أسهم الوقف بوضع الكثير من مبادئها وعناصرها وتشكيل بنيتها، وتكوين أطرها النظرية ومنظوماتها الفكرية والعلمية.

ولتحقيق الأهداف السابقة يتوجب دراسة الوثائق الوقفية، والتنويه بالنشاطات والعلوم التي دونتها هذه الوثائق، حيث وضعت أسس ومبادئ وعناصر، ومباحث هذه العلوم، وبينت أساليب وطرق تطبيقها وممارستها؛ كما يتبين في الاقتباسات - من بعض الوقفيات - المدونة في هذا البحث. وهذا يعني أن وثائق الوقف حوت البناء النظري والممارسة العملية لما تضمنته من العلوم التي بيناها في الأهداف. وهذا بدوره يعني أن العلوم التي أفرزها الوقف تشكلت بوعي وقصد، أي بالتفكر والتأمل، وليس نتاج التجربة والخطأ، أو التطبيقات العملية لما هو سائد في المجتمع من تبادل تجاري، وأساليب تعامل، ووسائل علاج، وهذا يمثل قمة الإبداع. الأمر الذي يقتضي تصنيفها كمنظومات علمية وتوظيفها في المناهج الدراسية في المدارس والجامعات العربية والإسلامية كإسهام عربي إسلامي، لتعزيز بناء الشخصية الحضارية العربية الإسلامية لطلابنا ولمجتمعاتنا. وسيتم التنويه بهذا الإبداع وهذه العلوم بعد أن أعرض للتعريف بالوقف، ولاستدامته، ولبنية الوثائق الوقفية.

والسؤال المنهجي المطروح في هذا البحث هو كيف تكون البداية بعد التعريف بالوقف؟ هل نبدأ بعرض عناصر ومباحث هذه العلوم؟ أم نبدأ باقتباسات من بعض الوقفيات لنبين حضور هذه العلوم في وثائق الوقف. ولحل هذا السؤال المنهجي، ارتأيت أن أعرض أولا لمقتطفات من وثيقة وقفية، ثم أعرض لمباحث كل علم، ثم أعرض لاقتباسات من وثائق وقف متعددة لبيان حضور هذه العلوم في الوقف.

التعريف بالوقف

هذا البحث معني بالعلوم التي أفرزتها مؤسسة الوقف وليس بفقه الوقف، لأن الأخير قتل بحثًا، والاجتهادات فيه تم التواضع عليها، فالإشارة إلى أحكامه تكفي. والهدف من ذلك هو الخروج بالوقف من دائرة الفقه إلى آفاق العلوم والمعرفة.

الوقف شرعًا هو: "حبس الأعيان الموقوفة وتسبيل منفعتها"[1]. والوقف في ابسط صوره، هو تنازل فاعل خير عن ملك له لمصلحة جهة أو جماعة معينة ومحددة؛ ضمن أحكام شرعية، وشروط شخصية للواقف (فاعل الخير)، لها قوة نفاذ شروط الشارع. والحبس شرعًا هو عدم جواز التصرف بالأعيان الموقوفة بيعًا أو رهنًا أو توريثًا، وعدم جواز تملكها من قبل أي شخص. وأما تسبيل منفعتها، فهو صرف ريع الوقف على مقتضى شروط الواقف، وأهمها الإبقاء، أي الحفاظ الأبدي السرمدي الدائم على الأعيان الموقوفة، وتنمية ريعها وتعزيزه واستدامته، لضمان وصوله الى المنتفعين منه الذين حددهم الواقف في شروطه؛ أو إلى جهة بر لا ينقطع كالفقراء والمساكين، أو للحرمين الشريفين في مكة والمدينة، أو للحرمين الشريفين في القدس والخليل.

والوقف ثلاثة أنواع[2]: خيري، وأهلي أو ذري، ومشترك أي خيري وأهلي، في نفس الوقت. وقد ألغي الوقف الأهلي في بعض الدول العربية، وترتب على إلغائه، إلغاء الوقف المشترك، وبقاء الوقف الخيري. والوقف الخيري نوعين: **وقف الاستعمال**: ويشمل الأعيان (العقارات) الموقوفة لتقديم الخدمات والرعاية الاجتماعية: كالجوامع، والمدارس، والرباطات، والمياتم، والتكايا، والمشافي (البيمارستانات)، والأسبلة ...الخ. **ووقف التمويل**، ووظيفته توفير المال اللازم للصرف على وقف الاستعمال ويشمل الأعيان الخدمية التالية: الفنادق، والخانات، والوكالات، والحمامات، والقياسر، والصبانات، والمعاصر، والطواحين، والأفران، والدكاكين، والمستغلات (الأراضي الزراعية) ...إلخ.

والوقف يتم تسجيله وتوثيقه عند القاضي في وثائق تعرف **بوثائق أو كتب الوقف**، (وأحيانًا تحفر كتب الوقف على حيطان الأعيان الموقوفة للاستعمال، خوفا من ضياعها أو إخفائها من قبل نظار الوقف لتسهيل استلائهم على الأعيان الموقوفة) تحدد فيها أحكام الشارع وشروط الواقف. وتتضمن وصفا معماريًا دقيقًا للأعيان الموقوفة للاستعمال والتمويل، مع تحديد وظيفتها، وموقعها الجغرافي في النسيج المعماري، والغاية من وقفها. كما يتم تحديد الجهة المنتفعة بها، وأوجه انتفاعها. وكذلك تحديد الجهاز الإداري وتوصيفه (تحديد واجبات أفراده) وتراتبيتهم. كما يتم تحديد الرواتب والمصروفات، وطرق إعادة الهيكلة، وتنمية المداخيل والادخار، كما سأبين لاحقًا. وأولويات الصرف تكون للحفاظ على الأعيان الموقوفة لتحقيق شرط الواقف.

استدامة الوقف

والوقف، في المصطلحات الاقتصادية المعاصرة، يمثل القطاع الثالث أو المشترك، بين القطاعين العام والخاص. وهو استثمار رعوي دائم أو مستدام، إنساني وأخلاقي وغير ربحي، خلافًا للقطاعين العام والخاص. فقد قام الوقف بدور الدولة في التربية والتعليم، والتأمين الصحي، والتنمية الاقتصادية بكل مناحيها: التجارية، والصناعية، والحرفية، والزراعية؛ وكذلك الرعاية الاجتماعية بكل مناحيها، كوقف رعاية كبار السن، ووقف رعاية الأيتام، ووقف الأواني، ووقف الماء، ووقف القطط، ووقف الحيوانات الهرمة ... إلخ.

وكما يتبين من بنية الوثائق الوقفية وموضوعاتها فإن الوقف أفرز، بل أبدع، منظومة من العلوم الإدارية والمالية والاقتصادية، وإدارة المشروعات الكبرى والصغرى، والإدارة التربوية والتعليمية، بما فيها التعليم الطبي، وإدارة المشافي (البيمارستانات)، والعمارة والحفاظ المعماري والتخطيط العمراني. وأقدم نموذج شرعي وقانوني للوثائق الوقفية - التي حوت هذه العلوم - وضعها الإمام الشافعي[٣] (١٥٠-٢٠٤هـ/ ٧٦٧-٨١٩م)، أي قبل حوالي ١٢٠٠ سنة. تم توالت كتب الوقف في تشكيل وتطوير هذه العلوم إلى أن اكتمل تكوين مباحثها وموضوعاتها، وأصبحت منظومات علمية من إبداع الوقف.

لكن هذا الإبداع العلمي الذي أفرزه الوقف تعطل منذ حوالي قرنين ونيف، أي مع بداية الاستعمار الأوروبي للعالمين العربي والإسلامي، وتحديدا منذ احتلال نابليون لمصر سنة ١٧٩٨م. حيث استولت الدول المستعمرة على الوقف، خاصة الاستعمار الفرنسي لسوريا والجزائر، وغيرت مناهج التربية والتعليم، واستبدلت المناهج العربية الإسلامية التي أفرزها الوقف بالمناهج الأوروبية، بحيث أصبح المتعلمون والمثقفون العرب نسخ كربونية عن المتعلميين والمثقفيين الغربيين. وحلت حكومات الدول مكان مؤسسات الوقف، ومع تأسيس الجامعات على النمط الغربي، في بداية القرن الماضي، تراجع الوقف وأهمل دوره ونسيت بل غيبت إنجازاته العلمية لصالح العلوم الغربية، التي لا ترقى إلى علوم الوقف الأقدم زمنيًا، والأعمق معرفيًا، والأقدم تجربة، والأثرى خبرة.

بنية الوثائق الوقفية

الوثيقة الوقفية هي الإعلان الشرعي الذي يتنازل فيه الواقف عن ملك (مبانٍ أو أراضٍ زراعية) له، لصالح جهة معينة للانتفاع بها، ضمن الأحكام الشرعية الخاصة بالوقف، والشروط الشخصية للواقف المدونة بها وهي:

١- تحديد اسم الواقف وهو المالك للأعيان المراد وقفها سواء كانت عقارات، أو أراضي زراعية، أو أي ممتلكات أخرى.

٢- التعريف بالواقف صحيًا ونفسيًا، وأنه أوقف أو تصدق بما يملك، وهو في صحة من بدنه وعقله وبكامل إرادته.

٣- توثيق تاريخ التنازل عن الممتلكات أو تاريخ الوقف.

٤- تسجيل العين أو الأعيان الموقوفة، ووصفها شكلًا وبناءً وموادًا، وتسجيل كل ما يلحق بها من مرافق.

٥- تعيين موضعها في النسيج المعماري وحدودها في النسيج العمراني، أو في الظهير (الأراضي الزراعية المحيطة بالمدينة).

٦- إعلان تسبيل المنفعة على النحو التالي:

١-٦- إعلان إخراجها من ملك الواقف وذكر مبرراته التي تنحصر في التقرب إلى الله عز وجل وفعل الخير.

٢-٦- إعلان أنها صدقة جارية وحبسًا، محرمة لاتباع ولا توهب ولا تورث.

٣-٦- إعلان ديمومة تسبيلها أي منفعتها الدائمة على من اوقفت عليهم (المنتفعين بها) أبد الدهر بعبارة: "حتى يرث الله الأرض ومن عليها"، وعبارات أخرى. وهذا يقتضي الحفاظ عليها وتفعيل تنميتها.

٧- تعيين القائم على الوقف، وسيعرف لاحقًا بناظر أو متولي الوقف، المناط به تطبيق شروط الواقف.

٨- تحديد التراتبية الإدارية لنظارة إدارة الوقف في حالة وفاة الناظر الأول ومن يليه.

٩- تكليف القاضي مسؤولية تعيين ناظر الوقف في حالة عدم وجود من يصلح لتوليه حسب شروط الواقف.

١٠- تحديد المنتفعين وتراتبية انتفاعهم من الوقف اسمًا وصفةً وتعريفًا، وبيان كيفية انتفاع كل منهم.

١١- تحديد المنتفعين من الوقف وتراتبيتهم في حالة انقراض المنتفعين المنصوص عليهم في البند رقم (١٠).

١٢- إطلاق الانتفاع بالوقف إلى جهة برٍ لا ينقطع، أي للفقراء والمساكين، أو للحرمين الشريفين، في حالة انقراض المنتفعين المنصوص عليهم في وثيقة الوقف ضمن التراتبية التي حددها الواقف، والمشار إليهم في البندين (١٠،١١).

١٣- تحديد مهام ناظر الوقف وأهمها الحفاظ على الوقف وتنميته.

١٤- تحديد مصادر تمويل الوقف وهي أعيان موقوفة، تدر دخلًا يعرف بريع الوقف، يتم منه الصرف على الوقف حسب شروط الواقف.

١٥- الحفاظ على الأعيان الموقوفة أبد الدهر واستدامة تنمية مصادر دخلها.

١٦- إعطاء الأولوية في صرف ريع الوقف للحفاظ على الأعيان الموقوفة وما تحتاجه من عمارة وترميم ثم صرف باقي الريع حسب شروط الواقف.

١٧- تخصيص جزء من ريع الوقف كاحتياط في الميزانية، للحفاظ على الأعيان الموقوفة وما تحتاجه من عمارة وترميم.

١٨- منع ولي الأمر من عزل ناظر الوقف إذا كان قويًا أمينًا.

١٩- وجوب وجود إثنين من الشهود لإثبات ملكية الواقف للأعيان التي يريد وقفها.

هذه إذن البنود التي تضمنها نموذج الوثائق الوقفية الذي وضعه الإمام الشافعي، كما بينت سابقًا، وبنية هذا النموذج تتضمن الأحكام الشرعية للوقف، والشروط الشخصية للواقف، التي طورت واتسعت ووضحت في كتب الوقف التي تلتها.

إن البنود التي حواها نموذج وثيقة الوقف والتي تمثل:

الأحكام الشرعية للوقف يمكن حصرها بالآتي: إن الواقف يجب أن يكون في صحة من بدنه وعقله، ومالكًا شرعيًا للأعيان الموقوفة، ويتوجب عليه إثبات ملكيته للأعيان الموقوفة، والإشهاد على صحتها أمام القاضي. كما يتوجب أن تكون الأعيان معلومة وغير مجهولة، بمعنى أنه يجب أن يتم توصيفها وتعيين حدودها، وتسجيل تاريخ وقفها لإخراجها من ملكية الواقف لينتفع بها من اوقفها عليهم. وأن دور القاضي أو ولي الأمر يكون رقابيًا بمعنى ألا يتدخل في إدارة الوقف إلا إذا انحرف ناظر الوقف عما حدده له الواقف من صلاحيات، أو في حالة عدم توفر الشروط التي وضعها الواقف لتعيين ناظر الوقف، فيقوم القاضي بتعيين ناظر. كما أن أهم الأحكام الشرعية هو أنه "لا يجوز تغيير صفة الوقف"[٤].

الشروط الشخصية

أما الشروط الشخصية للواقف، فتتمثل في تعيين إدارة مشروع الوقف، وبيان تراتبيتها، وتأكيد استقلالها عن سلطة ولي الأمر، وتحديد المنتفعين من الوقف وبيان أوجه انتفاعهم، وتنمية الوقف، وتحديد أوجه صرف ريعه، وإعطاء الأولوية للإبقاء (الحفاظ) على الأعيان الموقوفة، وتعزيز ريعها بشراء عقارات جديدة من فائض ريع الوقف، يسري عليها حكم الأعيان الموقوفة، أو ادخارها لفترة معينة يحددها الواقف كاحتياط، لصرفها على أعمال الحفاظ، في حالة نقص ريع الأعيان الموقوفة.

فالإبقاء أو الحفاظ على الأعيان الموقوفة، أي الحفاظ المعماري، (علم من العلوم التي نصت عليها وثائق الوقف) هو حكم شرعي نصت عليه الوثائق الوقفية بوضوح تام وبعبارات واضحة المعاني لا تحتمل اللبس أو التأويل وهي: "... قد وقف وحبس وسبل وأبد وحرم وتصدق ... لا يباع أصله، ولا يوهب ولا يورث ولا يملك ولا يرهن ولا يناقل ... إلى أن يرث الله الأرض وما عليها ..."[٥]. كما نصت عليه الشروط الشخصية للواقف صراحة باستعمال عبارة: "بقآ [بقاء] عينها ودوام منفعتها"[٦]. وعبارة "لا ينسخ حكمه ولا يندرس رسمه..."[٧] وكذلك في إعطاء أولوية صرف ريع الوقف لعمارة وترميم الأعيان الموقوفة، وفي تخصيص جزءٍ من ريع الوقف للعمارة والترميم.

وسأعرض فيما يلي لمقتطفات من وثيقة وقف السلطان المملوكي قايتباي[٨] (٨٧٢-٩٠١هـ/ ١٤٦٨-١٤٩٦م) كمدخل لتحيد العلوم التي أفرزها الوقف وبيان مباحثها.

الوقفيه خاصة بالمدرسة الأشرفية وقاعة السلاح بدمياط، للتعريف بماهية الوقف واستدامته، ودوره التربوي والتعليمي، وجهاز إدارته وكيفية إدارته، وطرائق الحفاظ عليه، وشرط ادخار فائض ريع الوقف وأساليب تنميته:

"بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم صلِ على أشرف الخلق سيدنا محمد وصحبه وسلم... وبعد فهذا كتاب وقف صحيح شرعي وحبس صحيح مرعي لا ينسخ حكمه ولا يندرس رسمه ولا ينقطع بره [**علم الحفاظ المعماري**] ولا يضيع عند الله العظيم جل ذكره ثوابه وأجره اكتتبه مولانا الشريف الإمام الأعظم ظل الله في العالم السلطان المالك الملك الأشرف سلطان الإسلام والمسلمين قاتل الكفرة والمشركين ... [صفات تفخيم وتعظيم] أبو النصر قايتباي شيد الله تعالى ملكه وسلطانه ... أنه وقف وسبل وحرم **وأبد** وتصدق [**مبحث الاستدامة وعلوم: الحفاظ والاقتصاد والتنمية والإدارة**] بجميع ما ذكر أنه له وبيده وفي ملكه وتصرفه وهو ما يأتي بيانه ووصفه وتحديده فيه والتنبيه عليه وأظهر من يده مكاتيب [عقود] تبايع شرعي ومستندات شرعية دالة على ملكه لذلك وخصمت بقضية هذا الوقف خصما شرعيا موافقا لتاريخه وشهوده [تاريخ الوقف والشهود يسجلان عادة في آخر وثيقة الوقف، والتاريخ هو: ٢٥ ذي الحجة، سنة (٨٨١هـ-١٤٧٦م)، وأسماء الشهود، الذين يشهدون على صحة ملكية الواقف للأعيان التي اوقفها، مدونة في آخر الوثيقة] ... فمن ذلك ... [تسجل الوثيقة أسماء وصفات وحدود الأعيان الموقوفة لتمويل الأعيان الموقوفة للاستعمال، وهي أراضٍ زراعية وطاحونة وسأعرض لها لاحقًا:] وقفا صحيحا شرعيا وحبسا صحيحا مرعيا قايما على أصوله محفوظا على شروطه مسبلا على سبله [**مبحث الاستدامة وعلوم: الحفاظ والاقتصاد والتنمية والإدارة**] الاتي ذكرها [خطة الإدارة وسأعرض لها لاحقًا] فيه **إلى ان يرث الله الأرض ومن عليها** [**استدامة وعلوم: الحفاظ والاقتصاد والتنمية والإدارة**] وهو خير الوارثين إنشاء الواقف المنوه باسمه الشريف أعلاه شرفه الله تعالى وعظمه وقفه هذا على [**وقف الاستعمال** وهو:] مصالح المسجد الجامع وهو المدرسة الأشرفية الكاينة بظاهر ثغر دمياط المحروس المذكور ذلك اعاليه **وأرباب الوظائف** بها وجهات البر والقربات التي تعين بها وغير ذلك مما فيه المصالح العامة العايد نفعها

على المسلمين على النص الاتي شرحه فيه وهو [:] **أن الناظر على ذلك الوقف والمتولي فيه [علم الإدارة وتوصيف مهمة وعمل الناظر]** يبدا [يبدأ] من ريع الأوقاف المذكورة بعمارتها وعمارة الجامع المذكور أعلاه وحقوقه [مرافقه] وعمارة قاعة السلاح بالقرب منه ومرمة ذلك [**علم الحفاظ واستدامته واستدامة باقي العلوم**] وما فيه بقاء عين ذلك ودوام منفعته [**يلاحظ هنا أن الأولوية للحفاظ**] وما فضل بعد ذلك يصرف فيما يذكر فيه على ما يفصل فيه ... [ثم يبدأ الواقف بوضع شروطه وهي **توصيف الوظائف(علم الإدارة)، وأوجه صرف ريع الوقف (الميزانية)** بعد أن أعطى الأولوية للحفاظ والترميم. ثم يعود الواقف مرة أخرى ليؤكد على إلزامية الحفاظ على الأعيان الموقوفة وتعزيزها فيذكر:] فإن فاض ريع الأوقاف المذكورة وفضل منه شيء بعد المصاريف المعينة أعلاه ارصد الفاضل الفايض من ريع الأوقاف المذكورة بعد صرف المصاريف المعينة أعلاه تحت يد الناظر مدة خمس سنين لما يتوقع الاحتياج إليه في الخمس سنيين المذكورة في عمارة الأوقاف المذكورة أعلاه ومرمتها وما فيه بقاء عينها ودوام منفعتها ... [**علم الاقتصاد وبنود الادخار والاحتياط في الميزانية لأعمال الحفاظ**] فان مضى على ذلك خمس سنين واستغنى عن صرف ذلك في المصاريف المعينة أعلاه بطريق من الطرق صرف ذلك في شراء عقار أو حصة من عقار [**علم التنمية**] ويوقف على حكم شرط الواقف ... وشرط الواقف المنوه باسمه الشريف ... أنه جعل النظر على وقفه هذا والولاية عليه لنفسه أيام حياته ... [جميع خطوط الإظهار السفلية من وضعي]".

الجدير بالملاحظة أن الواقف مهما علت مكانته الاجتماعية والسياسية لا يملك التصرف في الوقف بعد إشهاره على غير الشروط التي وضعها، حتى لو كان ناظرًا للوقف، فهو ملزم بتطبيق الشروط التي وضعها وأشهد عليها شأنه شأن أي ناظرٍ آخر للوقف، وذلك سندًا للقاعدة الشرعية: "**أن شرط الواقف كنص الشارع**"[9]. واللافت أن الواقف في وضعه لشروطه أعطى الأولوية في صرف ريع الوقف للحفاظ على الأعيان (المباني والأراضي الزراعية) الموقوفة كأماكن للاستعمال وكمصدر للتمويل. والمقصود بالعمارة هنا هو الترميم، كما يقتضي التنويه هنا هو أن شروط الواقف هي التي تشكل بمجملها خطة إدارة الوقف، التي هي خطة إدارة الحفاظ. وحيث أن هذه الشروط تكررت في وثائق الوقف الخيري، كما سابين لاحقًا، فعرضت: لمباحث وعناصر بنى منظومات علمية متداخلة. التي لو جمعت، وبوبت، وصنفت لتشكلت منها علوم: الإدارة؛ والاقتصاد؛ والتربية والتعليم؛ والتعليم الطبي؛ والعلوم المعمارية، وفي مقدمتها الحفاظ المعماري؛ ومنظومة الرعاية الاجتماعية. كما سأبين فيما يلي من عرض وتحليل.

١-العلوم الإدارية والمالية

- دور الوقف في تكوين منظومات: تربوية وعلمية وإدارية ومالية وتنموية واقتصادية واجتماعية، من خلال الأسس النظرية المدونة في وثائق الوقف، والإرشادات والتعليمات التطبيقية الموصوفة بها، وأراء واجتهادات الفقهاء، والممارسات العملية التي مارسها نظار الأوقاف.
- الأجهزة الإدارية والفنية (القوى البشرية) لمشاريع الوقف – توصيفها، وتحديد مهامها ومسؤولياتها، وتراتبيتها، وتعيين وتحديد رواتبها وبيان حقوقها.
- استقلالية الإدارة وانفصالها عن "المالك" السابق (الواقف) – حيث لا وجود للمالك في الوقف – كمفهوم متقدم في إدارة المشاريع الاقتصادية والخدمية، ابتدعه الوقف. أساليبها وطرقها في تحقيقها لمقاصدها ونجاحها في إدارة مشاريع الوقف.
- نظم إدارة مشاريع الوقف الكبرى (وقف الاستعمال+ وقف التمويل) أي كامل مشروع الوقف. وأما المشاريع الصغرى فهي (وقف التمويل) فقط، كإدارة الفنادق، والحمامات، والخانات، والصبانات، والمعاصر، والأفران، والمستغلات (المزارع) ... إلخ.
- أسس وضع الميزانيات، ونظام الادخار، ونظام الاحتياط، وظبط الإنفاق، ونظام التوسعة (المكافأت).
- **إعادة هيكلة** مشاريع الوقف للحفاظ على استدامتها، ودور الشروط العشرة في إعادة الهيكلة وهي: "الإدخال، والإخراج، والزيادة، والنقصان، والإعطاء، والحرمان، والتغيير، والإبدال، والاستبدال، والتبديل".
- دور الواقف ودور ناظر (أو مدير مشروع الوقف) في **إعادة الهيكلة**، وظبط الإنفاق، والحفاظ على أبدية واستدامة مشاريع الوقف. كتحديد أولويات صرف ريع الوقف، وتخفيض الرواتب، وتقليص عدد الجهاز الإداري (القوى البشرية) إذا دعت الضرورة.
- رسملة الوقف قديما في ظل ثبات قيمة الأصول الثابتة للوقف؛ وحديثا في ظل مضاعفة قيمة الأصول الثابتة

للوقف عشرات المرات، وربما مئات المرات. وانعكاس هذا التغيير على رأس المال الاحتياطي إن وجد، وراس المال العامل (ريع الوقف)، والاستهلاكات من راس المال. والرسملة في ظل إنتاجية مستدامة.

- الرقابة الإدارية الداخلية من قبل: "**الشد، أو الشاد أو الشاهد أو الكاتب أو الجابي**" (الرقيب المالي والإداري والفني) المعين من الواقف. والرقابة الخارجية: التفتيش، ومراقبة السجلات، ومراجعة حسابات الأوقاف، التي يقوم بها: المحتسب، والقاضي، والوالي، والسلطان (وهذا يضاهي ديوان المحاسبة في وقتنا الحاضر).
- تسجيل الأوقاف في دواوين خاصة مثل: سجلات القضاة، وديوان الأحباس في الدولة الفاطمية، ومال المصالح في دمشق (الذي أنشأه نور الدين زنكي)، وديوان الأحباس في دولة المماليك. وهذا يضاهي دائرة الإحصاءات العامة في عصرنا الحاضر.
- إدارة الوقف في ظل قوانين الأوقاف الحديثة، وتداخلات وزارات الأوقاف، ومؤسسات الوقف المعاصرة.

٢-علم الاقتصاد والعلوم المصرفية والتنمية

- الوقف والتنمية المستدامة، المفهوم الاقتصادي للوقف كاقتصاد مستدام ذو أصول رأسمالية تجمع بين الادخار والاستثمار؛ أسسه النظرية وممارساته العملية، وكيفية تحقيق التنمية لشروط وعناصر استدامة الوقف.
- مفهوم الوقف كقطاع اقتصادي ثالث ومشترك، يجمع بين القطاعين العام والخاص - انتفاعي وليس تملكي، أي لا مالك له بل منتفعين به - وكصاحب رسالة دينية، واجتماعية، أخلاقية وغير ربحية، ودوره في التنمية الاقتصادية والفكر الاقتصادي.
- أدوات الاستثمار التي افرزها الوقف، كالخلو، والحكر، ونظام الإيجارتين، والمرابحة، إضافة إلى الشروط العشرة السابق ذكرها، ودورها في تنمية الوقف واستدامته، وتأسيس مبادئ التعامل المصرفي.
- الوقف والتنمية الشاملة: التربوية، والتعليمية، والثقافية، والخدمية، والصحية، والبيئية، والعقارية، والصناعية، والزراعية، والسياحية.
- وقف النقود – بصرف النظر عن الخلاف على مشروعيته - الخاص بالإقراض، والخاص بالاستثمار، ودوره في التنمية، وإرساء أسس ومبادئ المعاملات المصرفية.
- الوقف كاقتصاد تنموي مستدام وغير ربحي، معني ببناء الثروة من خلال عملية استثمارات دائمة، ذات رؤى مستقبلية لرفاهية المجتمع.
- تنمية أموال الوقف باستثمارها طبقا لشروط الواقف، أو خلافا لها تبعا لمصلحة الوقف، ولمستجدات العصر، كارتفاع أسعار العقارات والأراضي، ولقوانين الأوقاف الحديثة.
- دور هيئات ومؤسسات الوقف التنموية التي تأسست حديثًا في استحداث صناديق الوقف الحديثة، إلى جانب وزارات الأوقاف، في تنمية الوقف، كما في الكويت، والجزائر، والسودان، وباقي الدول العربية.

٣-العلوم المعمارية

(العمارة والحفاظ المعماري والتخطيط العمراني)

- أفرزت مؤسسة الوقف منظومة علمية معمارية شملت التصميم المعماري، ونظريات العمارة، وتاريخ العمارة، والحفاظ المعماري بجميع عناصره، والتخطيط العمراني.
- أسس ومبادئ وبيانات التصميم المعماري ونظريات العمارة، التي حوتها وثائق الوقف، والدراسات التي عنيت بها.
- وقف الأراضي لغايات التخطيط العمراني، كوقف الخديوي إسماعيل لقطعة أرض بلغت مساحتها ١٠٠٠٠ فدان، لغاية إنشاء حي سكني في القاهرة. ونشأة المدن حول وقف الخانات والرباطات على الثغور وفي الطرق التجارية، كمدينة خان يونس في فلسطين، وسراجيفو في البوسنة التي كانت جزءًا من يوغسلافيا سابقًا.
- التخطيط العمراني للمدن من خلال وصف وتوثيق النسيجين المعماري والعمراني بها كما في وثائق وكتب الوقف والخطط: **كخطط المقريزي؛ والأنس الجليل في تاريخ القدس والخليل**، لمجير الدين الحنبلي؛ **والخطط التوفيقية**، لعلي مبارك؛ **والدارس في تاريخ المدارس**، للنعيمي الدمشقي ... إلخ.
- المجمعات الوقفية، تكوينها المعماري، وإعادة تأهيلها، ومسمياتها، ووظائفها، ومواد بنائها، وطرق إنشائها، وعناصرها المعمارية وخصائصها الفنية والجمالية، وتاريخ بنائها، وأسماء بناتها وملاكها، وتداول ملكيتها، وتحديد موقعها في النسيجين المعماري والعمراني.
- تاريخ العمارة، بنيته وتقاناته.

- الفنون الإسلامية، أنواعها، تقانتها، موادها، تنوعها.
- الحفاظ المعماري، مفهومه، ومصدره، وعقلانيته، وأنواعه، ومستوياته، وأسسه، وعناصره، وإدارته، وتقاناته النظرية والعملية، وديمومته، وارتباطه بالتنمية المستدامة.
- مشروع الوقف باعتباره مشروع الحفاظ، التعريف بالواقف باعتباره منشأ مشروع الحفاظ، وبدوره الإداري والفني من خلال شروطه المدونة بوثائق الوقف. والتعريف بالأعيان الموقوفة من وجهة نظر الحفاظ.
- إدارة مشروع الوقف باعتباره مشروع الحفاظ، جهاز مشروع الحفاظ الإداري والفني، المعين من قبل الواقف، وشروط الإدارة التي وضعها الواقف، وأهمها الحفاظ على الأعيان الموقوفة أبد الدهر.
- مصادر تمويل مشروع الحفاظ، وميزانيته، وأوجه صرفها طبقًا لشروط الواقف، وأهمها وأولها المصروفات المخصصة للترميم للحفاظ الأبدي على مشروع الوقف (الحفاظ).
- تقانات الحفاظ المعماري العملية وهي: العمارة، الترميم، التجديد، الإضافة، الرقع، القلع والنصب، الهدم وإعادة البناء. مدلولاتها وماهية، أو نوعية، التدخل اللازم للحفاظ على مباني مشروع الوقف، طبقا للقاعدة الشرعية: "**لا يجوز تغيير صفة الوقف**".
- التقارير الهندسية ودورها في وضع بيانات التصميم المعماري، وإرساء مبادئ وقواعد التصميم، ممارسة وتوثيق أعمال الترميم.
- التقانات النظرية للترميم ومنها: الشهرة والندرة والتفرد، المصداقية، الحماية، الاقتناء.
- السجل المعماري وأنواعه، ودوره في توثيق الأوقاف، ومنها: وثائق الوقف، سجلات القضاة، ديوان الأحباس في الدولة الفاطمية، مال المصالح في دمشق، ديوان الأحباس في دولة المماليك، التقارير الهندسية، المصادر التاريخية والجغرافية، كتب الخطط، دفاتر التحرير في الدولة العثمانية ... إلخ.

٤-التربية والتعليم

- مراتب وأماكن التعليم: مياتم الأطفال، والكتاتيب، والمدارس، الجوامع، ودور القرآن، ودور الحديث، ورباطات النساء، والخانقاوات، والتكايا، ومدارس الطب والتعليم الطبي في المشافي (البيمارستانات).
- المناهج الدراسية لكل مرتبة من المراتب السابقة، أعضاء هيئة التدريس وتراتبيتهم: شيخ، مدرس، محدث، مؤدب، مريد، معيد، عريف، مقرئ، خطاط، كاتب غيبة.
- مراحل التعليم الثلاث[I] في المدارس: "**المبتدئين، والمتوسطين، والمنتهيين**"، ومدة الدراسة لكل مرحلة ٤ سنوات، المنهج الدراسي وشروط الالتحاق بالمدارس، ونظام الامتحانات للانتقال من مرحلة إلى المرحلة التي تليها، "**والبطالة**"[II] (العطل) المدرسية في المناسبات الدينية، والعطلة السنوية (التي تبدأ من أول رجب، وشعبان، ورمضان حتى منتصف شوال).

  والتعليم الداخلي، نظامه، مخصصاته المالية، الرعاية الصحية التي يوفرها للطلاب، والرعاية الاجتماعية من مأكل وكساء، والجهاز الإداري للمدارس.
- المجمعات المعمارية التعليمية، عناصرها المعمارية، الفصول الدراسية، وسكن الطلاب، وسكن المدرسين، والجامع، وعناصرها الخدمية كالحمامات، وعيادة الطبيب، والمطبخ، والفرن، والمخزن، وسكن القَوَمَة ... إلخ.

٥-الرعاية الاجتماعية والعلوم التي أفرزتها

الرعاية الاجتماعية هي الخدمات التي تقدم دون مقابل لأفراد المجتمع وبدون تمييز بينهم. والوقف هو أقدم وأعم وأشمل مؤسسات الرعاية الاجتماعية في العالم. وتمتاز مؤسسة الوقف بأنها غير حكومية، وغير ربحية، ومستدامة، وبعض خدماتها متفرد وغير مسبوق، ولا يوجد له نظير في العالم المعاصر. وقد أفرزت هذه الرعاية منظومة العلوم الاجتماعية.

- دور الوقف وماهية الخدمات والرعاية الاجتماعية التي يقدمها وانعكاسها على رفاه المجتمع.
- وقف الخدمات التربوية والتعليمية والصحية والثقافية كالمكتبات، وانعكاسها على رفاه المجتمع.
- وقف خدمات الإيواء كالتكايا، والخانقاوات، والرباطات، ومباني المعاقين، ودور المسنين، وملاجئ الأيتام.
- وقف خدمات الإعانة كوقف الحليب والسكر، ووقف الزبادي (الأواني)، ووقف الكسوة (الملابس).
- وقف رعاية الحيوان، وإطعام الطيور، وقف إطعام القطط، وأحواض شرب الدواب، ووقف الحيوانات الهرمة.
- وقف خدمات المياه كالأسبلة، وأبار المياه، والعيون، والسقايات.
- وقف الخدمات التجارية والصناعية، والحضرية كإنشاء الطرق والجسور.

هذه إذن مباحث العلوم التي حوتها وثائق الوقف، وهي متداخلة مع بعضها البعض في شروط الشارع وشروط الواقف. فعلى سبيل المثال نجد أن شرط الحفاظ الأبدي والسرمدي، على أعيان الوقف، إلى أن يرت الله ومن عليها، يشكل مبحثًا في علم الحفاظ المعماري، كما يشكل مبحثًا في علوم الإدارة والاقتصاد والتنمية. كما أنه أفرز مفهوم أو مبحث الديمومة (الاستدامة) في علوم: العمارة، والاقتصاد، والتنمية، والإدارة، والتربية والتعليم، والرعاية الاجتماعية. واللافت أن مفهوم الاستدامة في الوقف أقدم زمنيًا، وأعم واشمل معرفيًا من مفهوم الاستدامة الغربي الذي نُحِتَ في نهاية القرن العشرين، في مؤتمر ريودوجنيرو (١٩٨٧م)، في البرازيل. والذي اقتصر على الحفاظ على الطاقة. فلماذا ننسب هذا المفهوم للغرب؟ بينما هو متجذر في الحضارة العربية الإسلامية!؟

كما أن شرط الادخار في وثائق الوقف متداخل بين مباحث علوم الاقتصاد، والمحاسبة، والتنمية والإدارة. وكذلك توصيف مهمات وواجبات ناظر الوقف، وأرباب الوظائف، متداخلة في مباحث العلوم التي أفرزها الوقف، وهكذا في معظم الشروط. فمباحث العلوم التي أفرزها الوقف - بوعي وقصد وبتفكر وتأمل - متداخلة في بنية الوثائق الوقفية. هذا التداخل يحتاج إلى: فرز، وتصنيف، وتبويب كعلوم مستقلة - من إنتاج وإبداع الحضارة العربية الإسلامية - تحت مسميات العلوم المذكورة سابقًا، من قبل المختصين بهذه العلوم.

وسأعرض فيما يلي للأعيان الموقوفة متبعًا في ذلك ترتيب شروط الواقف في وثائق الوقف، لأبين مباحث العلوم التي حوتها. وسأتناول الأعيان التي أوقفها السلطان الناصر محمد بن قلاوون في سلطنته الثانية (٦٩٨-٧٠٨هـ/١٢٩٨-١٣٠٨م) على القبة والمدرسة[١٢]؛ مبينا: ريعها وكيفية إدارتها إداريًا، وماليًا، واقتصاديًا، وميزانيتها السنوية؛ ودور الوقف في تفعيل اقتصاد القاهرة. كما تبين موضعة أعيان الوقف الحضرية في النسيج المعماري للقاهرة، وتوضح جزئيًا التخطيط العمراني للقاهرة، كما تبين إلزامية ترميمها والحفاظ عليها:

"... والأماكن الموقوفة بمقتضى كتاب الوقف منها ما هو بالقاهرة المحروسة: قيسارية أمير بخط الشرابشيين ظاهرها وباطنها، سفلها وعلوها وتربيعتها وسائر حقوقها[**تخطيط عمراني**] واجرة هذه القيسارية في كل شهر على ما استقر إلى آخر ذي الحجة سنة إثنين وعشرين وسبعمائة [٧٢٢هـ/١٣٢٢م] الف درهم وستمائة درهم وتسعة وخمسون درهما [١٦٥٩ درهم في الشهر = ١٩٩٠٨ درهم في السنة] [**علوم مالية ومصادر الميزانية**] والقاعة المجاورة للقيسارية المذكورة يتوصل إليها من الزقاق الشارع بدرب قيطون على يسرة السالك فيه الى أقصاه [**تخطيط عمراني**]، وأجرتها في كل شهر ثمانية وأربعون درهمًا [٤٨ درهم في الشهر = ٥٧٦ درهم في السنة] [**علوم مالية ومصادر الميزانية**]. وجميع الربع المعروف بالدهيشة بخط باب زويلة فيما بين البابين يعرف سفلها بسكن المجبرين والحريريين، يشتمل على ستة [٦] حوانيت ومقاعد فيما بين ذلك، وستة [٦] طباق علوية [**تخطيط عمراني**] وأجرة ذلك في الشهر مائتا درهم وثمانية وستون درهمًا [٢٦٨ درهم في الشهر= ٣٢١٦ درهم في السنة] [**علوم مالية ومصادر الميزانية**]. وجميع الحوانيت الثلاثة [٣] بخط باب الزهومة، ويعرف بسكن العطارين، والسيوفي، ويعلو الحوانيت طبقة ليست من الوقف وإنما هي من حقوق المسجد المجاور للحوانيت [**تخطيط عمراني**] وأجرة هذه الحوانيت في الشهر خمسة وسبعون درهمًا [٧٥ درهم في الشهر = ٩٠٠ درهم في السنة] [**علوم مالية ومصادر الميزانية**]. وجميع المسمط والحوانيت التي بظاهره وعدتها سبعة [٧] وذلك بالقاهرة بخط باب الخوخة [**تخطيط عمراني**]، وأجرة ذلك في كل شهر خمسمائة درهم وخمسة وعشرون درهمًا [٥٢٥ درهم شهريًا = ٦٣٠٠ درهم سنويًا] [**علوم مالية ومصادر الميزانية**] وجميع الحمام المعروف بالفخرية المحروسة وتجاور المدرسة السيفية والدار الكبرى المعروفة بالسلطان الملك المنصور، والد الواقف، ويعرف قديمًا بالسيفي [**تخطيط عمراني**] وأجرتها في كل شهر أربعمائة درهم وتسعون درهمًا[٤٩٠ درهم في الشهر = ٥٨٨٠ درهم في السنة] [**علوم مالية ومصادر الميزانية**] وجميع الحمامين المعروفين بالشيخ خضر بظاهر القاهرة بخط بستان ابن صيرم والجامع الظاهري، إحداهما لدخول الرجال، والأخرى للنساء [**تخطيط عمراني**]، وأجرتها في كل شهر ألف درهم وخمسمائة درهم وخمسون درهما [١٥٥٠ درهم في الشهر = ١٨٦٠٠ درهم في السنة] [**علوم مالية ومصادر الميزانية**]. **وجميع خان الطعم بظاهر دمشق المحروسة**، وهو **مشهور معروف** [**تخطيط عمراني واقتصاد عابر للمدن**]... وأجرة هذا الخان بجملته في كل سنة على ما استقر الى آخر سنة اثنتين وعشرين وسبعمائة (٧٢٢هـ/ ١٣٢٢م) تزيد على سبعين درهم، يخص الوقف منها ما يزيد على خمسة وأربعين الف درهم [٤٥,٠٠٠ درهم] [**علوم مالية ومصادر الميزانية**]، ثم تجدد بعد ذلك الوقف المذكور زيادات منها المقاعد التي أنشئت بالساحة بباب المدرسة، وعدتها ثمانية [٨]

ومسطبة ومخزن [**تخطيط عمراني، وحفاظ معماري - ترميم**]، أجرتها في كل شهر ماية درهم وأربعون درهما [١٤٠ درهم في الشهر = ١٦٨٠ درهم في السنة] **ومنها ما اشترى من فايض ريع الوقف والحق به، وهو نصف وربع وثمن طاحون بمصر [تنمية الوقف]**. وأجرة ذلك في كل سنة ستة عشر درهما [١٦ درهم] [**علوم مالية ومصادر الميزانية**]... [خطوط الإظهار السفلية من وضعي]."

من الواضح أن الأعيان الموقوفة عقارات خدمية تشكل مفردات صريحة وواضحة ومهمة في النسيج المعماري لمدينتي القاهرة ودمشق. وفي التخطيط العمراني للقاهرة، فمواقعها محددة، وحدودها معينة، وشكلها موصوف، وعناصرها المعمارية موصوفة بدقة. هذه التقانة في الوصف والتوثيق، تشكل نقاط تأسيسية في مباحث العلوم المعمارية: كالتخطيط العمراني، وتاريخ العمارة، والحفاظ المعماري، كما في عملية توثيق وتسجيل مفردات النسيج المعماري، التي تشكل بدورها عنصرًا رئيسيًا فيما يسمى بالسجل الوطني للحفاظ المعماري.

كما أن تحديد الأجور يشكل مباحث في العلوم المالية، ورسم الميزانيات، والاقتصاد، والتنمية. فإن وثيقة الوقف حددت الموارد المالية لهذه العقارات بتحديد ريع كل عقار من هذه العقارات، والبالغ مجملها سنويًا ١٠٢,٠٧٦ درهمًا. وتصرف على مصالح القبة والمدرسة وعلى النحو الذي حدده الواقف، السلطان الناصر محمد بن قلاوون في وقفيته، التي تعطي الأولوية في صرف هذا المبلغ للعمارة والترميم. وهذا المبلغ يعتبر قليلًا إذا ما قورن بريع الأعيان التي وقفها والده السلطان المنصور قلاوون (٦٧٨- ٦٨٩هـ/١٢٧٩- ١٢٩٠م) على البيمارستان المنصوري والبالغ "ألف ألف درهم"، أي مليون/ ١,٠٠٠,٠٠٠ درهم في كل سنة، كما سأبين لاحقًا. كما يعتبر المبلغ الأخير قليل أيضًا إذا قورن بما أوقفه السلطان الغوري (٩٠٦- ٩٢٢هـ/ ١٥٠١-١٥١٦م) على جامعه المعروف بجامع الغوري[١٣]. وهذا بدوره يوضح حجم التداول التجاري، والوضع الاقتصادي الذي أحدثه الوقف في مدينة القاهرة والمدن العربية.

كما يبين النص المقتبس من وثيقة الوقف، كيفية إدارة المشاريع الاقتصادية بصورة مستدامة. وهذا ليس سلوكا فطريًا، بل مؤسسيًا، أي مقصودًا، وبتخطيط مسبق، من نتاج التفكر والتأمل، وهذه خصائص العلوم وصفاتها.

والتفكر والتأمل هو المصدر الأول للإبداع العلمي وتأسيس العلوم. وهذا يتطلب من المختصين تصنيفها كمنظومات علمية مستقلة، قائمة بذاتها، ومحصنة بحضور أدائها وفاعليته.

ويتأكد هذا الحضور من التعرف على مصادر تمويل الوقف المدونة في وثيقة الوقف والتي تشكل بند الواردات في الميزانية التي سأعرض لباقي بنودها لاحقًا في هذا البحث.

بند الواردات في الميزانية

١- ريع الأعيان الموقوفة المتأتي من إيجاراتها.

٢- الادخار نتيجة زيادة ريع الوقف عن المصاريف، كما في وقفية قايتباي وغيرها

٣- شراء عقارات جديدة من فائض ريع الوقف وإضافتها للوقف لزيادة ريعه، أي لتنميته، كما في وقفية قايتباي، ووقفية الناصر محمد بن قلاوون وغيرها.

٤- إضافة عقارات جديدة كوقف تمويل للوقف الأصلي، كما في وقفية الناصر محمد بن قلاوون ووقفية الأشرف برسباي[١٤] ووقفيات المساجد والجوامع[١٥]، والحرم الشريف بمكة، والحرم النبوي بالمدينة، والمسجد الأقصى بالقدس، والجامع الأموي بدمشق، والجامع الأزهر بالقاهرة، وغيرها.

كما تتبين مباحث العلوم المنوه بها سابقًا في وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوون[١٦] على البيمارستان المنصوري الذي "كان قاعة (دار) ست الملك ابنة العزيز بالله نزار بن المعز لدين الله [٣٦٥-٣٨٦هـ/٩٧٥- ٩٩٦ م] وأعيد تأهيلها مارستانًا وقبة ومدرسة سنة (٦٨٣هـ/١٢٨٤م)، بعد أن اشتراها السلطان المنصور قلاوون ووقفها بيمارستانا، وسأعرض لمقتطفات من وقفيتها:

"... وهذا المارستان [المنصوري] المذكور بالقاهرة المحروسة [بشارع] بين القصرين بخط المدارس الكاملية والصالحية والظاهرية، رحم الله واقفيها على يمنة السالك من المدرسة الكاملية الى باب الزهومة وفنادق الطواشي شمس الخواص مسرور رحمه الله وفندق الحجر والفاكهة والحريريين والسقطيين والشرابشيين وغير ذلك الى يسرة السالك من ذلك الى المدرسة الكاملية والجامعي الاصغر والانور [**علوم معمارية - تخطيط عمراني**] ويتوصل إلى هذا المارستان المذكور من الباب الكبير المبني بالرخام المفصوص المقابل لباب التربة الصالحية النجمية رحم الله واقفها المدخول منه الى الدهليز المستطيل المسلوك منه الى القبة المباركة التي على يمنة الداخل فيه والى المدرسة التي هي بالعلم الشريف معظمة [**علوم معمارية – تصميم معماري**]... وهذا المارستان هو الذي أوقفه مولانا السلطان الملك المنصور ... لمداواة مرضى المسلمين الرجال والنساء من الأغنياء المثرين والفقراء المحتاجين بالقاهرة ومصر وضواحيها من المقيمين بها

والواردين إليها ... **على اختلاف أجناسهم واوصافهم وتباين أمراضهم [رعاية اجتماعية – تأمين صحي]** ... ويصرف الناظر في هذا الوقف لمن ينصبه شيخا للاشتغال عليه بعلم الطب على اختلافه يجلس بالمصطبة الكبرى المعينة له **[إدارة والتعليم الطبي]**... وليكن جملة أطباء البيمارستان المبارك من غير زيادة في العدد **[اقتصاد - ضبط المصاريف]** ... الشهادة عليه بعد قرائته بتاريخ ... سنة خمس وثمانين وستماية (٦٨٥هـ-١٢٨٦م) ... [خطوط الإظهار السفلية من وضعي]."

ونجد تفصيلًا أوضح لمباحث العلوم التي تضمنتها وثيقة وقف البيمارستان المنصوري في وثيقة وقف البيمارستان التي جددها الأمير عبد الرحمن كتخدا[IV] الذي ولي ناظرًا على وقف السلطان المنصور قلاوون، حيث جدد كتابة وثائق الوقف الثلاث السابقة التي كتبت في السنوات (٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥ هـ/١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦م) في وقفية جديدة سنة (١١٧٤هـ-١٧٦٠م) عرفت باسم الأمير عبد الرحمن كتخدا الذي جدد عمارة البيمارستان سنة (١١٩٠هـ/ ١٧٧٦م)، جاء فيها:

"... وجميع البيمارستان بصدد الدهليز الجامع لذلك، ومكتب السبيل علو باب القيسارية المستجدة والصهريج بداخل البيمارستان المرقوم، وما يتبع ذلك من الاواوين والقاعات والأروقة والخلاوي والطباق وبيوت المختلين من الرجال والنسا[ء]، واواوين الضعفا والمرضى، وفساقي المياه وبيوت الاخلية [المراحيض] وغير ذلك **[علوم معمارية – تصميم معماري]** ... على أن تكون المسطبة الكبرى التي بالبيمارستان المرقوم مرصدة لجلوس مدرس من الحكما[ء] الأطبا[ء]... ولجلوس المشتغلين بعلم الطب على اختلافه **[علوم معمارية – تصميم معماري – تربية وتعليم الطب]**. وتكون المسطبة المقابلة لها مرصدة لجلوس المستخدمين والمباشرين لإدارة البيمارستان **[علوم معمارية – وعلوم إدارية]** المرقوم وتكون القاعة المتوصل اليها من الباب الثالث مرصدة لاقامة الرمدا[ء] ... ويكون المخزن الكبير المتوصل اليه من الباب السادس مرصدا لحفظ الأعشاب، وتكون القاعة المتوصل اليها من الباب السابع برسم إقامة المرضى ... وتكون المسطبة الكبرى المتوصل اليها من الدهليز الذي بأوله باب المطبخ برسم إقامة المجروحات والمكسورات من النسا[ء] ... [تستمر الوثيقة في توثيق عناصر البيمارستان المعمارية وما تضمنه من **علوم معمارية – تصميم معماري]**... [خطوط الإظهار السفلية من وضعي]".

يتضح من الوصف أنه من الدقة بحيث يمكن إعادة تصميم البيمارستان. والوصف تأسيس للدراسات التأسيسية التي تتضمن برنامج المشروع في عصرنا الحاضر، الذي يتم التصميم بناء عليه. وهذا التوثيق في غاية الأهمية بالنسبة للتصميم المعماري وللحفاظ المعماري، لأنه يسهل عمليات الترميم وإعادة البناء أو إعادة التأهيل على نفس التصميم الذي كان عليه العقار. كما يبين الوصف العناصر والفراغات المعمارية المخصصة لإدارة البيمارستان. ويتضمن أيضًا الفراغات المعمارية المخصصة لتدريس الطب، وأجنحة المرضى وتخصيصها طبقًا للجنس، وطبقًا للأمراض المختلفة، كما يحدد الوصف الخدمات المساندة لممارسة العلاج كمخازن الأعشاب (الأدوية)، والمطبخ ... إلخ. وهذا الوصف الشامل والمفصل يشكل مباحث متداخلة وأساسية للعلوم: المعمارية، والإدارية والمالية، والاقتصاد، وتعليم الطب. علمًا أن البيمارستان ما زال قائمًا، وظل يؤدي وظيفته حتى سنة (١٣٥٧هـ-١٩٣٨م). وتتضح العلوم الإدارية والمالية بصورة أوضح في توصيف جهاز إدارة البيمارستان، كما سأبين فيم يلي من عرض وتحليل.

جهاز إدارة مشروع الوقف

يختلف أعضاء جهاز الوقف من وقفية لأخرى تبعًا لنوع الوقف، وتبعًا لحجم العمل الذي يتطلبه. والواقف هو الذي يحدد عدد أعضاء الجهاز وكذلك رواتبهم، إلا أن بعض الوقفيات لا تحدد الرواتب، وتنص على قيمة المثل، كما في وقفية المنصور قلاوون التي نصت على أجرة المثل. لكن جميع الوقفيات تضع توصيفًا دقيقًا لمهام كل عضو من أعضاء الجهاز، الأمر الذي يوضح لنا النظم الإدارية التي كانت متبعة في الدول الإسلامية خاصة في التربية، ونظم التعليم، وإدارة المشافي، وفي تقانات الحفاظ المعماري. ولكي نتعرف على طبيعة الجهاز يجب التنويه ابتداءً أن الجهاز عنصر رئيس في عمليتي الإدارة والحفاظ، فهو بؤرة النشاط، وهو الذي يفعل شروط الواقف، مُنْشِّئ مشروع الوقف، ويبقي الأعيان الموقوفة فاعلة ومستعملة، أي تؤدي الوظيفة التي أوقفت من أجلها. كما أن أفراد الجهاز قد يكونوا أصحاب مكانة اجتماعية مميزة تنعكس على منظومة القيم للأعيان الموقوفة التي يتولون إدارتها. كما أن جهاز الوقف عنصر رئيس في اقتصاد المدن، وفي التنمية، إذ يستوعب ألوف العاملين على اختلاف تخصصاتهم، وللتدليل على ذلك سأعرض للوظائف الأساسية في جهاز إدارة وقف البيمارستان المنصوري، ثم أعرض لإعداد الجهاز الإداري لمشاريع وقف متعددة.

جهاز إدارة البيمارستان المنصوري ومباحث العلوم الإدارية والمالية والاقتصادية والتعليمية والمعمارية الرعاية الاجتماعية المتداخلة التي تضمنها:

١- ناظر الوقف وهو بمثابة المدير العام ومسؤول عن إدارة كامل مشروع الوقف. وتحقيق شروط الشارع والواقف، وأهمها الحفاظ على الوقف، واستدامته إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. والتي تضمن: الإدارة العامة، والتنمية المالية والاقتصادية، والتعليم الطبي، والحفاظ المعماري، واستدامة عمل مشروع الوقف.

٢- شاد وهو بمثابة رقيب إداري عام وصاحب خبرة في أعمال الهندسة والبناء.

٣- مشارف وهو الذي يتولى الأمور المالية أي بمثابة محاسب يتولى جمع ريع الوقف والأشراف على إنفاقه، طبقًا لشروط الواقف وتعليمات الناظر.

٤- شاهد وهو بمثابة رقيب مالي ويتولى الشهادة على أمور الصرف، وعلى تسلم أرباب الوظائف لرواتبهم، والمستحقين من منتفعي الوقف لمخصصاتهم.

٥- كاتب وهو المسؤول عن حسابات الوقف وتسجيل الواردات والمصروفات، أي محاسب بلغة العصر.

٦- خازن وهو المسؤول عن تسجيل جميع مشتريات ومستلزمات البيمارستان وتوزيعها طبقا لشروط الواقف وتعليمات الناظر، أي مدير مشتريات بلغة العصر.

٧- أمينًا وتوصيفه كما جاء في شروط الواقف أن يقوم بتوزيع الأدوية على المرضى المقيمين وغير المقيمين بالبيمارستان، أي ممرض وصيدلي.

٨- شيخ (رئيس) أطباء يقوم بعلاج المرضى وبتدريس الطب، أي أن البيمارستان كان مشفىً تعليميًا. وشمل الجهاز أيضًا تعيين أطباء باختصاصات مختلفة، منهم الطبائعيين (الباطنية)، والكحالين (أطباء العيون)، والجرائحيين. ويشترط الواقف، مُنْشَئُ مشروع الحفاظ، عليهم المبيت ليلًا بالبيمارستان أو التناوب على المبيت (قسم للطوارئ).

٩- فراشين وقومة، أي القائمين على خدمة البيمارستان.

كما أن وثيقة الوقف تضمنت توصية بعدم زيادة عدد الموظفين عن الحاجة لضبط المصاريف، والتوسعة (المكافأت) عليهم، وزيادة أجورهم. والبيمارستان الآن معطلًا والواجب إعادة تأهيله واستعماله كمشفى أو كوحدة صحية طبقًا لشروط الواقف، مُنْشَئُ مشروع الوقف، وليس تحنيطه بإبقائه أثرًا كما تنص مواثيق اليونسكو، التي يتوجب علينا أن نتحرر منها وأن نفعل ظواهرنا الحضارية ونلتزم بها. فإذا كان الحفاظ مطلبًا عاطفيًا في الغرب، فإنه مطلب عقلاني وضرورة تنموية في حضارتنا العربية الإسلامية. فكل وثيقة وقف قديمة أو حديثة يجب تفعيلها كمصدر لمباحث العلوم السابق ذكرها، وكرافد من روافد التنمية. وللتدليل على حضورها في عملية التنمية، سأعرض لعدد أفراد جهاز إدارة بعض الوقفيات.

الأجهزة الإدارية في الوقفيات

فعدد جهاز إدارة وقف المدرسة الصرغتمشية[١٨] التي وقفها الأمير صرغتمش سنة (٧٥٦هـ-١٣٥٥م)، ثمانية وسبعون (٧٨) موظفًا، يتراوحون ما بين ناظر الوقف، وأعضاء الجهاز الإداري المذكورة سابقًا في البيمارستان المنصوري؛ ومدرسين، ومعيدين، وإمام، ومقرئيين، وقومة وفراشين. أما عدد طلابها فكان ١١٥ طالبًا. وكان إجمالي رواتب الجهاز والطلبة مبلغ ١١٩٤ درهمًا في الشهر، عدا الجابي والشاد الذي ترك تحديد أجرتهما للناظر. هذا بالإضافة إلى مصروفات التعيينات من المواد الغذائية الخاصة بالجهاز والطلبة، والتي لم تحدد الوثيقة قيمتها بالنقود.

أما وقفية السلطان المملوكي الغوري[١٩] (٩٠٦-٩٢٢هـ/١٥٠١-١٥١٦م)، الخاصة بجامعه ومدرسته الذي اوقفهما سنة (٩١١هـ-١٥٠٥م) فكان عدد جهاز إدارتها ٦٥ موظفا. وبلغ مجموع رواتبهم الشهرية ٢١,٨٣٤ درهمًا. هذا غير المصروفات الشهرية على طلابها وتعيينات المواد الغذائية لطلابها وللقائمين عليها.

أما وقفية خاصكي سلطان[٢٠] زوجة السلطان العثماني سليمان القانوني (٩٢٧- ٩٧٤هـ/١٥٢٠- ١٥٦٦م) على التكية المعروفة بالعمارة العامرة بالقدس، سنة (٩٥٩هـ/١٥٥٢م) فكان عدد أفراد جهاز إدارتها٤٨ موظفًا، ومجمل رواتبهم ٢٤٨ درهم، ولم تحدد الوقفية فيما كان هذا المبلغ شهريًا أو يوميًا. ومتحصل ريع وقفها السنوي بلغ ١٠,٤٠٠ جنيه مصري سنة (١٣٤٠-١٣٤١هـ/ ١٩٢١-١٩٢٢م). واللافت أن امرأة أسمها نور الهداية خاتون تولت نظارة وقفها في سنة (١٠٤٣هـ- ١٦٣٣م).

والجدير بالملاحظة أنه طبقًا لشروط الواقف، مُنْشَئُ مشروع الوقف، فإن جميع هذه المصاريف، سواء كانت مصاريف رواتب أو مشتريات – أي نفقات جارية، كشراء أدوات تنظيف، وحصر، وزيت للإضاءة، وكل ما هو منصوص عليه بوثيقة الوقف – تُعَطلْ إذا احتاجت الأعيان الموقوفة إلى العمارة والمرمة لأن أولوية صرف ريع الوقف للعمارة والترميم، ولا تصرف النفقات الجارية، إلا بعد الانتهاء من أعمال الترميم، أو إعادة بناء جزء من

المبنى، أو المبنى بكامله إن أحتاج إلى إعادة بناء، وهذا يؤكد الاستدامة كمفهوم اقتصادي شامل.

وهذا بدوره يعني أن **هيكلة مشاريع الوقف أو إعادة هيكلتها لاستدامة أدائها**، عملية واعية ومدروسة، ونتاج تخطيط واعٍ وتفكر وتأمل، وليس اجتهادا عابرا فرضته الضرورة. وهذا يعني أيضًا أن إدارة الوقف وهيكلته علم قائم بذاته.

مما سبق يتضح حجم العمالة اللازمة لتشغيل الأعيان الموقوفة، والحفاظ عليها وإبقائها فاعلة، لتؤدي وظيفتها على أتم وجه. أما الحفاظ المادي على أعيانها، فقد تضمنت شروط الواقف، مُنْشَئْ مشروع الحفاظ، في الكثير من الوقفيات، تعيين مهندسين، ومعلمي بناء، ونجارين، وسباكين، في جهاز إدارة الوقف لعمارة وترميم الأعيان الموقوفة.

وسأعرض فيما يلي لما وقفت عليه من تعيين فنيين في جهاز إدارة الوقف - للحفاظ على أعيان الوقف- في نصوص الوقفيات التي اطلعت عليها. أما التقارير الهندسية التي وضعها المهندسون والمعماريون عن حالة المباني الموقوفة التي كلفوا بالكشف عليها فسأتناولها لاحقًا.

جهاز مشروع الحفاظ العملي الفني

هذا الجهاز هو جزء من جهاز إدارة الوقف، أي إدارة الحفاظ، المناط به الحفاظ على الأعيان الموقوفة. وهنا يجب التمييز بين إداريين واجبهم الحفاظ المادي على الأعيان الموقوفة كناظر الوقف، والشاد، والشاهد، وبين فنيين يقومون بأعمال الترميم آنيًا، أي عند حدوث ما يستوجب الإصلاح والترميم. ووجود الفنيين من مهندسين وبنائين ونجارين وسباكين في جهاز إدارة الوقف يعزز مفهوم الإبقاء أو الاستبقاء أو الحفاظ على الأعيان الموقوفة، واستدامة وظيفتها، كما ورد في أحكام الشارع وشروط الواقف من ناحية، ويعطيه بعدًا عمليًا تطبيقيًا من ناحية أخرى. كما أن وجود جهاز فني للترميم يعني أن الترميم عملية متقدمة ثقانيًا وفنيًا وزمانيًا في العالم العربي. وفيما يلي سأعرض للجهاز الفني كما جاء في بعض الوقفيات.

تراوح أعضاء الجهاز الفني للحفاظ والترميم بين المهندسين والبنائين والحجارين والمرخمين، والنجارين والسباكين، وكذلك فنيي ترميم الكتب، وشاهد العمارة. فبعض الوقفيات اكتفت بتعيين نجار، والبعض الآخر مرخمًا، لكن بعضها شمل تعيين مهندس ومرخم وبناء ونجار، أي جهاز ترميم كامل، كما ورد في الوقفيات التالية:

١ وقفية الأمير تنكز[٢١] على دار القرآن والحديث التنكزية (٧٢٧هـ-١٣٢٦م) في القدس تضمنت تعيين: شاهد عمارة براتب ٢٥ درهم، وشاد عمارة براتب ٢٥ درهم، ومعماري براتب ١٥ درهم في الشهر.

٢-وقفية السلطان المملوكي المؤيد شيخ[٢٢] (٨١٥–٨٢٤هـ/١٤١٢–١٤٢١م) على جامعة (٨٢٣هـ-١٤٢٠م) تضمنت تعيين مهندسًا ومرخمًا وسباكًا، كما شملت تعيين طبيب وجراح وكحال... وشاهدين يضبطان أحوال العمارة. وحددت الوقفية راتب كل منهم بثلاثين (٣٠) نصفًا [اسم العملة المستعملة في مصر زمن المماليك] في الشهر.

٣- وقفية السلطان المملوكي الغوري على جامعه ومدرسته سنة (٩١١هـ-١٥٠٥م) تضمنت تعيين "... اثنين مهندسين وإثنين سباكين وإثنين مرخمين وواحد نجار". وحددت الوقفية رواتبهم مجتمعين بمبلغ ١٣٥٠ درهم. كما تضمنت وقفية الغوري على جامع المقياس بجزيرة الروضة بالقاهرة، سنة (٩٢٢هـ-١٥١٦م) تعيين نجارًا براتب ٤٨ درهم في الشهر.

٤- وقفية خاصكي سلطان على التكية المعروفة بالعمارة العامرة (٩٥٩هـ-١٥٥٢م) تضمنت تعيين "... **رجل نجار بناء وحجار يقوم بخدمة تعمير الأوقاف ومرمتها وإصلاح المحلات برمها يتعهد احوالها كل** حين وأوان من غير تكاسل وتوان ومهما وقف على خلل يسير يسارع إلى المرمة والتعمير كيلا يؤدي التسويف والتأخير الى ضرر عظيم وشر كثير ويكون وظيفته خمسة [٥] دراهم ورجل مرمتى [يتعهد] برم ما اختل من ابنيه الحمامين على الوجه المسطور بلا تقصير ولا قصور ويكون وظيفته أربعة [٤] دراهم ورجل قنواتي يقوم بمصالح قناتي الحمامين والعمارة مع ساير ما يحتاج اليه من إيصال الماء إليهما ويكون وظيفته أربعة [٤] دراهم".

واللافت للنظر في وقفيتي الغوري وخاصكي سلطان، أنهما نصتا على جهاز فني متكامل لأعمال الترميم لا يتوفر في وقتنا الحاضر إلا لكبرى الشركات العقارية. كما أن النص الصريح والواضح، في وقفية خاصكي سلطان، على الترميم الفوري مهما كان الخلل بسيطًا يؤكد بما لا يدع مجالًا للشك مدى أهمية الترميم في الحفاظ المعماري في الحضارة الإسلامية، وتحقيق مفهوم الاستدامة الشامل في مباحث العلوم التي تضمنتها وثائق الوقف. والجدير بالذكر أن العمارة العامرة ما زالت قائمة في مدينة القدس، وأعيد تأهيلها لتكون جزءًا من مدرسة صناعية تعرف باسم: دار الأيتام الإسلامية الصناعية، وتضم معها بيت الست طشتق المظفرية (٧٨٣هـ-١٣٨٢م)، ورباط بيرم (٩٤٧هـ-١٥٤١م)، والمدرسة الماوردية (أخر دولة المماليك)، وجميع مباني المدرسة هي من جملة الأوقاف التي تشكل

مجمعًا تعليميًا تتولى إدارته مؤسسة الأوقاف الإسلامية في فلسطين، التي تأسست سنة (١٣٤٠هـ-١٩٢١م).

مما سبق يتبين أن مباحث العلوم السابق ذكرها، والحفاظ المعماري بصفة خاصة؛ ليست نصوص شرعية نظرية فقط، بل واقع علمي، وعملي، وتأمل وتفكر فرضه مُنْشَؤ مشاريع الوقف في شروطهم. كما أن تعيين فنيين في جهاز إدارة الوقف للترميم الآني والفوري للمباني الموقوفة، حقق مفهوم الاستدامة الشامل. الذي يتأكد حضوره في ميزانية الوقف، التي تشكل علمًا قائمًا بذاته، التي سأعرض لها فيما يلي من دراسة وتحليل.

ميزانية مشروع الوقف

أوجه صرف ريع مشروع الوقف

المقصود بالميزانية هو الخطة المالية التي يضعها الواقف ويعهد بها إلى ناظر الوقف للصرف على مباني وقف الاستعمال والأنشطة الموقوفة عليها. وعلم الميزانية كما جاء بالوقف يتكون من ثلاثة بنود: الأول بند الواردات ويتأتى من ريع وقف التمويل ومن استثمار بعضه، كما بينت سابقًا. والبند الثاني، هو بند المصروفات المحددة بشروط الواقف، وتختلف من واقف إلى آخر. والثالث بند الاحتياط. والبند الثاني أي بند المصروفات يمكن حصره على النحو التالي:

١- مصروفات عمارة وترميم المباني الموقوفة ولها الأولوية في المصروفات سواء كانت آنية أو عند الحاجة للترميم، وسواء اشترط الواقف وجود جهاز فني في جهاز إدارة الوقف أم لا. واللافت للنظر أن الوقفيات تنص على ألا يتم صرف أي بند آخر إلا بعد اكتمال أعمال الترميم، حتى لو استنفد الترميم كامل ريع الوقف، وذلك لتحقيق مفهوم الاستدامة التي نصت عليه كتب الوقف. فإن تبقى شيء يصرف حسب المصارف التي حددها الواقف، مُنْشَئُ مشروع الحفاظ، في شروطه.

٢- مصروفات رواتب جهاز إدارة مشروع الوقف: الإداري والفني.

٣- مصروفات مستلزمات وقف الاستعمال وتختلف من وقفية لأخرى تبعًا لنوع العقار ووظيفته فمصروفات الجامع تشمل: الحصر والسجاد والأباريق والقناديل، والزيت لإضاءة القناديل، وأدوات التنظيف، وكل ما يلزم أثاث الجوامع ومصاريفه التشغيلية.

أما مصروفات البيمارستانات فتشمل الأسرة والفرشات والأغطية، والملابس، وأدوات المطبخ والطعام، والأعشاب والمشروبات وأواني تحضير الأدوية ومستلزمات الجراحة ... وكل ما يلزم المشافي ومصاريفها التشغيلية.

٤-مصروفات الطعام والحلوى والفاكهة التي تصرف في المناسبات الدينية والأعياد، وكذلك مصروفات الملابس.

٥-ادخار فائض ريع الوقف لصرفه على عمارة وترميم مباني الوقف عند الحاجة في حالة نقص ريع الوقف السنوي وعدم كفايته لأعمال الترميم.

٦-صرف فائض ريع الوقف على عمارة وترميم الحرم النبوي أو المكي أو على الفقراء والمساكين.

٧- صرف فائض ريع الوقف كتوسعة (إكراميات ومكافآت) لجهاز إدارة الوقف.

٨- صرف فائض ريع الوقف واستثمارها في شراء عقارات جديدة وإضافتها إلى وقف التمويل لتعزيزه وتنميته.

هذه إذن أوجه صرف ميزانية مشروع الوقف، والجدير بالملاحظة أن الأولوية فيها للحفاظ المعماري على مباني الوقف، وشرط الحفاظ هو الشرط الأكثر صرامة في وثيقة الوقف، ويليه في الأهمية من هم أقرب لعمارته، أي لأداء وظيفته وإبقاء استعماله، كالمؤذن والإمام للجوامع، والأطباء للمشافي، والمدرسين في المدارس، ثم باقي جهاز إدارة الوقف. فالميزانية إذن صارمة في بنودها المتعلقة بمصروفات الحفاظ والترميم، ومرنة فيما يتعلق بباقي أوجه الصرف.

وهذا الوضع يسهل على ناظر الوقف تعطيل، أو تأجيل أو تخفيض صرف بعض أو كل بنود الميزانية عندما يتعلق الأمر بعمارة وترميم الأعيان الموقوفة. أي أن **هيكلة الميزانية**، وإجراء تناقلات في بنود المصروفات عند الضرورة، منصوص عليه بصورة واضحة لا تقبل الغموض أو اللبس. وهذا مفهوم متقدم زمنيا ومعرفيًا في الوقف، أي أنه من إبداع الوقف وليس من مكتشفات الحضارة الغربية.

والبند الثالث الجدير بالملاحظة، هو وجود بند احتياطي إجباري بالميزانية، وهو البند الخاص بادخار فائض ريع الوقف، أو مبلغ محدد منه، لأعمال عمارة وترميم مباني الوقف أو لتنمية الوقف. وهذا مفهوم متقدم جدًا زمنيًا ومعرفيًا في وضع الميزانيات، ربما لم يعرف إلا في علم الاقتصاد الحديث، لأنه يبقي أصول موارد الوقف أكبر من المصروفات المترتبة عليه. فتمويل عمارة وترميم مباني الوقف إذن أمر مقضي ومضمون في الميزانية، لأن الواقف، مُنْشَئُ مشروع الوقف، رسمها أو خططها في شروطه لتكون بنود صرفها موجهة للحفاظ

المعماري على مباني الوقف. وهذا بدوره يحقق مفهوم الاستدامة الشامل لتحقيق الاقتصاد المستدام، والاستدامة في التربية والتعليم، وفي التأمين الصحي، وفي الرعاية الاجتماعية الشاملة. بقي أن أنوه بان كثيرًا من الوقفيات تتضمن تعيين كاتب حسابات لضبط ميزانية الوقف وتسجيل الوارد والصادر. كما أن الميزانية خاضعة لرقابة المحتسب والقاضي وكذلك للتدقيق من قبل ولاة الأمر.

بهذا أكون قد استكملت عرض بعض أسس وعناصر ومباحث العلوم التي تضمنتها مؤسسة الوقف كما حددتها على مدار هذا البحث سابقًا، والتي آمل أن يقوم المختصون بهذه العلوم، بإعادة صياغتها كعلوم مستقلة ومكتملة التكوين لترى طريقها الى المناهج الدراسية في الجامعات العربية والإسلامية، لتفعيل دورها في بناء الشخصية الحضارية العربية الإسلامية لأبنائنا ولكل منتسبي الحضارة العربية الإسلامية، ولاستعادة وعينا المستلب، كي لا نبقى عالة على المنجز العلمي الغربي، المتأثر بعلومنا وحضارتنا بعد أن غيب إنجازاتنا العلمية، ونسب معظم بل ربما كل إنجازاتنا العلمية لنفسه، وأخر ما نسبه لنفسه مفهوم الاستدامة الذي ابدعه الوقف.

كما آمل أن تبادر جمعيات تاريخ العلوم في العالم العربي، ومعهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب، بتصنيف هذه العلوم كمنظومات علمية والعمل على توظيفها في المناهج الدراسية بجامعاتنا. لأن دور هذه الجمعيات يجب ألا يقتصر على التذكير بالمنجز العلمي العربي، بل العمل على توظيف هذه المنجزات في المناهج الدراسية؛ لتعزيز الوعي بالحضارة العربية الإسلامية ومنجزاتها العلمية، ولتفعيل دورها الحضاري وإسهامها في الإنتاج العلمي العالمي. لقد آن الأوان كي نستعيد دورنا الحضاري المغيب للأسف بموافقتنا.

خاتمَة

كُرِسَ هذا البحث للتنويه بالعلوم في مؤسسة الوقف. فعرض لمفهوم الوقف، وبين ماهيته، وأنواعه، ودوره المستدام في الرعاية الاجتماعية، والتنمية الاقتصادية، والتربوية والتعليمية، والتأمين الصحي، في المجتمعات الإسلامية. ثم بين البحث منظومة مباحث العلوم التي أبدعتها مؤسسة الوقف، بوعي وقصد وبتفكر وتأمل، لتعزيز دور مؤسسة الوقف واستدامة حضوره فاعلًا في المجتمع. وصنف هذه العلوم تحت خمسة عناوين رئيسة وهي: العلوم الإدارية والمالية؛ علم الاقتصاد والعلوم المالية والمصرفية والتنمية؛ العلوم المعمارية والتخطيط العمراني والحفاظ المعماري؛ التربية والتعليم، والتعليم الطبي؛ والرعاية الاجتماعية. ثم عرض البحث لمقتطفات من بعض وثائق الوقف لبيان حضور مباحث هذه العلوم بها. ثم تعمقت الدراسة في تحليل بعض المباحث كمصادر التمويل لمشروع الوقف، وبينت تشكيله لبند المصروفات في ميزانية مشروع الوقف. ثم عرض البحث لجهاز إدارة الوقف، وبين توصيفه، كمبحث من مباحث العلوم الإدارية والمالية لمشاريع الوقف. وبين دوره في رسم الميزانيات، وظبط المصروفات، وتنميته، وإعادة هيكلته عند الضرورة، والحفاظ على أعيان الوقف ودوره التنموي.

ثم عرض البحث لأعداد الجهاز الإداري في بعض وثائق الوقف وبين دور الوقف التنموي والاجتماعي. ثم عرض للجهاز الفني وبين دوره في الحفاظ على أعيان الوقف لاستدامة دور الوقف في تنمية الاقتصاد، والرعاية الاجتماعية وركز البحث على دور الوقف في تأكيد حضور مفهوم الاستدامة. ثم عرض البحث لبندي المصروفات والاحتياط في ميزانية مشاريع الوقف، وبين أوجه صرف بند الواردات، وآلية استعمال بند الاحتياط. كما بين آلية هيكلة الميزانية عند الضرورة، للتحقيق استدامة عمل الوقف. وعرض البحث لدور الرقابة الداخلية والخارجية على موارد الوقف وأوجه صرف الميزانية تحقيقًا لشروط الواقف.

ثم ختم البحث بتوصية مفادها أن يقوم المختصون بهذه العلوم، بإعادة صياغتها كعلوم مستقلة، بدأت، وتشكلت، واكتمل تكوينها في مؤسسة الوقف. لترى طريقها إلى المناهج الدراسية في الجامعات العربية والإسلامية، لتفعيل دورها في بناء الشخصية الحضارية العربية الإسلامية لأبنائنا ولكل منتسبي الحضارة العربية الإسلامية، ولاستعادة وعينا المستلب، وفكرنا المغيب، كي لا نبقى عالة على المنجز العلمي الغربي، المتأثر بعلومنا وحضارتنا بعد أن غيب إنجازاتنا العلمية، ونسب معظم، بل ربما كل، إنجازاتنا العلمية لنفسه.

كما أوصى البحث بأن تقوم جمعيات تاريخ العلوم في العالم العربي، ومعهد التراث العلمي العربي بحلب في سوريا، بتصنيف هذه العلوم كمنظومات علمية والعمل على توظيفها في المناهج الدراسية بجامعاتنا. لأن دور هذه الجمعيات يجب ألا يقتصر على التذكير بالمنجز العلمي العربي، بل العمل على توظيف هذه المنجزات في المناهج الدراسية؛ لتعزيز الوعي بالحضارة العربية الإسلامية ومنجزاتها العلمية، ولتفعيل دورها الحضاري وإسهامها في الإنتاج العلمي العالمي. لقد آن الأوان لاستعادة دورنا الحضاري المغيب، وللأسف بموافقتنا ورضانا، لأننا تنكرنا لمنجزاتنا العلمية واستبدلناها بالمنجز العلمي الغربي.

الاحالات المرجعية:

١- انظـر: الشـافعي، محمـد، **الأم**، ج٤/٥١-٦١. التنـوخي، سـحنون، **المدونـة الكـبرى**، ج٤/٣٤١-٣٤٨. الكاسـاني، عـلاء الـدين، (٥٨٧\١١٩١م)، **بدائع الصنائع**، ٧ أجزاء، دار الكتب العلمية، بدون تـاريخ نشر، بـيروت، ج٦/٢١٨-٢٢١. ابـن قدامـة، موفـق (٦٣٠هــ-١٢٣٢م)، **المغنـي والشـرح الكبـير**، ١٢ جـزء، ١٤ مجلـد، تحقيـق مجموعة من العلماء، دار الكتاب العربي، (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)، بيروت، ج٦/١٨٥-٢٤٥.

٢-انظـر: الشـافعي، محمـد، **الأم**، ج٤/٥١-٦١. التنـوخي، سـحنون، **المدونـة الكـبرى**، ج٤/٣٤١-٣٤٨. الكاسـاني، عـلاء الـدين، **بـدائع الصنائع**، ج٦/٢١٨-٢٢١. ابن قدامة، موفق، **المغني**، ج٦/١٨٥-٢٤٥.

٣- انظر: الشافعي، محمد، **الأم**، ج٤/ ٥٩-٦١. النويري، شهاب الدين (٧٣٣هـ-١٣٣٢م)، **نهايـة الأرب في فنـون الأدب**، ٣٣ جـزء، وزارة الثقافة والإرشاد القـومي، المؤسسـة المصرية العامـة للكتـاب، طبع على مراحل، وتاريخ النشر غير محددة، القاهرة، ج٩/١٥٦-١٥٩.

٤- انظر: دهمان، محمد (١٩٨٢م)، **في رحاب دمشق**، الطبعة الأولى، دار الفكر، دمشق، ص: ١٩٤.

٥-انظر: إبراهيم، عبد اللطيف، وثيقة وقـف مسـرور الجمـدار، **مجلـة كليـة الآداب**، ص: ١٤٢-١٤. إبـراهيم، عبـد اللطيـف، سلسـلة الوثـائق التاريخية القومية (مجموعـة الوثـائق المملوكيـة)، ص: ١٩٩، ٢١٨. دراج، أحمـد (١٩٦٣م)، **وثيقـة وقـف الأشرف برسـباي**، مطبعـة المعهـد العلمـي الفرنسيـ للآثـار الشرقية، القـاهرة، ص: ٤١، ٤٥. المهتدي، عبلة، **أوقاف القدس**، ص: ٤٧١، ٥١٦

٦-انظر: أمين، محمد، **وثيقة وقف السلطان قايتباي**، ص: ٣٥٨.

٧-انظر: النويري، شهاب الـدين، **نهايـة الأرب**، ج٩/١٥٨-١٥٩، ج٣٢/٦٩. دراج، أحمد، **حجة وقف الأشرف برسباي**، ص: ٣٤. الأكوع، أسـماعيل (١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، **المدارس الإسلامية في اليمن**، الطبعـة الثانيـة، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، ومؤسسة الرسالة، بيروت، ص:٣٥٥

٨-انظر: أمين، محمد، **وثيقة وقف السلطان قايتباي**، ص: ٣٥٣-٣٩٠.

٩-انظر: القاسمي، مجاهد (٢٠٠١م)، الوقف – **بحوث مختارة من ندوة مجمع الفقه الإسلامي بالهند**، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت.، ص: ١٩٨. الزحيلي، وهبـة (١٩٩٦م)، **الوصـايا والوقف في الفقه الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، ص: ١٥٦. قحـف، منذر (٢٠٠٠م)، **الوقف الإسلامي – تطوره، إدارته، تنميته**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ص: ١١٨

١٠- انظـر: العابـد، بـديع، **الحفـاظ المعـماري في الحضـارة العربيـة الإسلامية**، ملحـق رقم ١، وقفية الأمير تنكـز، ص:١٣٥-١٤٧. مبـارك، علي (١٨٨٨–١٨٨٩م)، **الخطط التوفيقية**، ٧ أجزاء، طبعـة مصـورة عن الطبعة الثانية بالقاهرة سنة ١٩٦٩م، الهيئة العامـة للكتـاب، ١٩٨٠م، القاهرة. ج٤\٦٠-٦١.

١١- انظر: المرجعان السابقان.

١٢- انظـر: المقريـزي، أحمـد، **السـلوك لمعرفـة دول الملـوك**، ج١/ق٣/٧٩٣-٨٧٢، ٨٠٦-٩٥٧. الحجـي، حيـاة، (١٩٨٣م)، السلطان الناصر محمـد بـن قـلاوون ونظـام الوقـف في عهـده، مكتبة الفلاح، الكويت، ص: ٢٩٣-٢٩٤.

١٣- انظر: مبارك، عـلي (١٨٨٨–١٨٨٩م)، **الخطـط التوفيقيـة**، ج٥\١٤٥-١٤٩.

١٤- انظر: الهامش رقم:٧

١٥- انظر: مبارك، علي (١٨٨٨–١٨٨٩م)، **الخطط التوفيقية**، ج٤\١٣-١٤٤.

١٦- انظر: عيسى، أحمد (١٩٨١م)، **تاريخ البيمارستان في الإسلام**، دار الرائد العربي، بيروت، ١٣٤-١٤٩.

١٧- انظر: المرجع السابق، ص: ١٣٢-١٣٣، ١٤٩-١٥٨.

١٨- انظر: إبراهيم، عبد اللطيف (١٩٦٦م)، **من الوثائق العربيـة، نصان جديدان من وثيقة الأمير صرغتمش**، مجلة كلية الآداب، مجلد ٢٨، الجزءان الأول والثاني، ص: ١٤٣- ٢١٠، القاهرة. ص: ١٥٨.

١٩- انظر: الهامش رقم ١٣

٢٠- انظر: العسلي، كامل، **وثائق مقدسية**، ج١/١٣٨. المهتدي، عبلة، أوقاف القدس، ص: ٥١٩-٥٢٠.

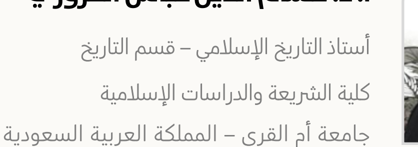
٢١- انظر: العابد، بديع، مرجع سابق، هامش رقم ١٠.

٢٢- انظر: مبارك، علي، **الخطط التوفيقية**، ج٥/٢٩٠-٢٩١.

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الخراج وديوانه في ولاية الشام خلال العصر العباسي الأول
ولاية حمص نموذجًا (١٣٢ - ٢٣٢هـ/٧٥٠ - ٨٤٧م)





أ.د. حسام الدين عباس الحزوري

أستاذ التاريخ الإسلامي – قسم التاريخ

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة أم القرى – المملكة العربية السعودية

مُلَخّص

يتناول البحث الذي بين يدينا الحديث عن الخراج وأصوله التاريخية، وأهمية هذا المورد المالي لخزينة الدولة الإسلامي، وطريقة جبايته، والديوان الناظم لعمل الخراج، والأمور التي استحدثها العباسيون في عمل الخراج بعد توليهم السلطة، وكيف تعاملوا مع الخراج وتحصيله من ولاية الشام، وتحديدًا ولاية حمص، حيث كانت الزراعة هي العامل الأساس في الخراج، وكذلك تم التطرق إلى إعطاء بيانات رقمية حول مقدار وقيمة هذا الخراج في ولاية حمص خلال مدد زمنية من العصر العباسي الأول. وجاء الحديث عن العوامل التي ساهمت في زيادة الخراج، وكذلك تم تناول العوامل التي شكلت عاملاً سلبيًا في تراجع الخراج من ولاية حمص العباسية خلال المدة (١٣٢-٢٣٢هـ/٧٥٠-٨٤٧م). وقد توصل البحث إلى أن الدولة الإسلامية تعاملت مع الخراج على أنه مورد هام من الموارد المالية للدولة عبر مراحل التاريخ الإسلامي. ومع قدوم الخلافة العباسية أصبح ديوان خراج الشام ومن ضمنها ولاية حمص يتبع إداريًا إلى ديوان الخراج الرئيس في بغداد. وقد أثّرت الزلازل والكوارث الطبيعية، على تراجع خراج حمص خلال عصر الدراسة.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال:	١٤	مارس	٢٠٢٢
تـاريخ قبـــول النشـــر:	٠٨	مايو	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

حمص؛ العصر العباسي الأول؛ الخراج؛ الشام؛ الزراعة؛ ديوان الخراج

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.285434 

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

حسام الدين عباس الحزوري. "الخراج وديوانه في ولاية الشام خلال العصر العباسي الأول: ولاية حمص نموذجا (١٣٢ - ٢٣٢هـ/٧٥٠ - ٨٤٧م)".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ٨٧ – ٩٤.

Corresponding author: hdh1979@hotmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقَدِّمَةُ

مما لا شك فيه أن الاقتصاد هو عصب الحياة والبقاء والقوة لأي دولة عبر عصور التاريخ، وقد سعت الدول للعمل على تنويع مصادر الدخل لخزينتها، من أجل الإنفاق على موظفي الدولة، وتجهيز الجيوش والقيام بالإصلاحات المتنوعة كإنشاء الجسور والطرق، والمدارس، والمشاريع ذات الصلة. فقد تطورت هذه الموارد بتطور الظروف الزمانية والمكانية لنمو الدولة، وتعاظم دورها في النشاط الاقتصادي، وهذا ما حصل للإيرادات العامة في الدولة الإسلامية، فقد تطورت منذ عهد الرسول (ﷺ)؛ لتصل إلى أنواع متعددة، ومن الموارد المالية المهمة للدولة الإسلامية الخراج، الذي يفرض على بعض الأرضي بشروط خاصة.

حيث كانت مشكلة الأرض ومن يعمل بها قاعدة الثورة العامة التي أطاحت بالبيت الأموي، ليحل محلهم البيت العباسي، والتي عبر عنها ب (الأرض والخراج)، فهو مصطلح دلّ على عقل اقتصادي منظم، ففي الرسالة التي وجهها الخليفة السفاح لأبي جعفر المنصور جاء فيها "ومما يُذكّر به أمير المؤمنين أمر الأرض والخراج، فإن أجسم ذلك وأعظمه خطرًا، وأشد مؤونة، وأقربه من الضياع ما بين سهله وجبله، فلو أن أمير المؤمنين أعمل رأيه في التوظف على الرساتيق والقرى والأرضين وظائف معلومة، وتدوين الدواوين بذلك، وإثبات الأصول، لرجونا أن يكون في ذلك صلاح للرعية، وعمارة للأرض، وحسمًا لأبواب الخيانة وغشم العمال"[1]. من الرسالة السابقة نفهم أن الدولة ما تزال في أيامها الأولى، فينصح الخليفة الجديد بمسح الأرض ويحصي ما عليها، وأفاد بكتابة أسماء أصحابها وزراعها ليعرف كل ذي حقًا حقه، فيأخذ ماله ويؤدي ما عليه. ومن خلال ما تم ذكره نجد أن الخراج شكل موردًا هامًا لخزينة الدولة الإسلامية ولا سيما خلال العصر العباسي الأول محور بحثنا.

أولاً: تعريف الخراج

"الخراج" في اللغة مشتق من الفعل الثلاثي (خرج)، والخراج اسم لما "يخرج"، فالخراج: هو المال الذي يجبى ويؤتى به لأوقات محدودة. وقال الأصمعي: الخراج الجعل مرة واحدة. والخراج: ما ردد لأوقات ما قال ابن عطية هذا فرق استعمالي وإلا فهما في اللغة بمعنى وقد ورد في كتاب الله: { أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ } [2]، وقال تعالى :{أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ}. وقال تعالى في قصة ذي القرنين قال تعالى: {قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَن تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا }[3].. قال ابن عباس رضي الله عنه خرجا يعني أجرا. وقال أبو عبيد: الخراج في كلام العرب إنما هو الغلة، ألا تراهم يسمون غلة الأرض والدار والمملوك خرجا، ومنه حديث النبي صلى الله عليه وسلم (أنه قضى بالخراج بالضمان). وحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم لما حجمه أبو طيبة كلم أهله فوضعوا عنه من خراجه، فسمى الغلة خراجا. وقال الأزهري الخراج اسم لما يخرج من الفرائض في الأموال، ويقطع على القرية، وعلى مال الفيء ويقع على الجزية على الغلة والخراج المصدر، والجزية تسمى خراجا [4].

فالخراج الذي أقره الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه على أهل السواد ودفعها على الفلاحين الذين كانوا فيه على غلة يؤدونها بشكل سنوي، لذلك أطلق عليه خراجًا، ومن بعد ذلك قيل للبلاد التي افتتحت صلحًا ووظف ما صولحوا عليه على أراضيهم خراجية، وهذا جملة معنى الخراج في اللغة. الخراج في الاصطلاح: هو ما قام بإقراره الخليفة عمر رضي الله عنه من تكليف بشكل عام على الأراضي التي يملكها غير المسلمين من أهل الذمة[5].

ومن المعروف أنه لم يرد في الخراج نصوصًا مباشرة في القرآن والسنة، إلا أن الاجتهاد وإجماع الصحابة على هذه الضريبة دل على مشروعيتها، حسبما أورده الإمام أبو يوسف صاحب الإمام أبو حنيفة في كتابه الخراج، وفيه ما يدل على الاجتهاد وإجماع الصحابة على فرض هذه الضريبة[6]. ومع تطور النظم الإدارية في الدولة الإسلامية أصبح للخراج ديوانًا خاصًا به، وغدا ديوان الخراج هو المسؤول عن الأمور المالية، فقد أُوكل إليه مهمة جباية الخراج والنظر في مشاكله، ويحفظ فيه سجلات تقدير الضرائب.

ثانيًا: ديوان الخَرَاج في ولاية الشام الكبرى

عقب إسقاط خلافة بني أمية وسيطرة العباسيين على مقاليد الحكم، فإنهم أحدثوا تحولاً إداريًا جديدًا تمثل في إعادة التقسيم الإداري للدولة الإسلامية كما كانت عليه في العصر الأموي، ففي عهد أبي العباس (١٣٢-١٣٦هـ/ ٧٥٠-٧٥٤م) تم تحول إداري جديد تمثل في تعديل التقسيم الإداري المتبع في الدولة الأموية، فقد قسم الدولة إلى اثنتي عشرة ولاية هي:

١. الكوفة والسواد.
٢. البصرة وإقليم دجلة والبحرين وعمان.
٣. الموصل.

٤. الشام، وتضم: دمشق والجولان والأردن وقنسرين وحمص وبعلبك.
٥. الجزيرة وأرمينية وأذربيجان.
٦. الأهواز، ويشمل خوزستان وسجستان.
٧. فارس.
٨. خراسان، وتضم كورًا مثل: نيسابور، مرو، هراء، بلخ، طوس، سرخس.
٩. السند.
١٠. الحجاز واليمامة.
١١. اليمن.
١٢. مصر وإفريقية [٧].

ولابد من الإشارة إلى أن هذه التقسيمات لم تكن ثابتة على هذا النحو طوال العصر العباسي، ونشير إلى أن حمص كانت طوال العصر العباسي الأول جزءًا من ولاية الشام، وتأخذ هذه الولاية شكل المستطيل، ضلعه الطويل ذو اتجاه شمالي جنوبي، وضلعه القصير ذو اتجاه شرقي وغربي، وطوله يعادل ثمانية أمثال عرضه، وقدرت مسافة الشام من الشمال إلى الجنوب بمسير حوالي خمسة وعشرين يومًا تقريبًا [٨].

يمكننا القول بأن ديوان الخراج هو العصب الأساسي للموارد المالية التي كانت ترفد خزينة الدولة العباسية خلال العصر العباسي الأول، وهو من أهم دواوين الدولة العباسية، وذلك كونه المختص بالإشراف على الشؤون المالية، فهو عماد المال الذي هو عماد السلطان، وأحد قواعد الملك وأركانه، وقد أدرك رجال الحكم هذه الحقيقة حيث قال أحد الحكماء لملك الفرس بهرام: " لا يُعَزُّ الملكُ إلا بالرجال؛ ولا قوام للرجال إلا بالمال" [٩]. كما عد جعفر البرمكي الخراجَ عمادَ الملوك إذ قال: "الخراج عماد الملوك وأسرع الأمر في خراب البلاد، وهلاك وانكسار الخراج مثل الجور". [١٠]

ولديوان الخراج مهام متعددة، يمكن أن نوجزها بما يلي:

١- جباية الخراج والنظر في مشاكله، وكان يسجل في ديوان الخراج حدود كل بلد.
٢- إحكام الضياع إذا اختلف في كل ناحية.
٣- يسجل في الديوان حال البلد هل فتح عنوة أم صلحًا، وما استقر عليه حكم أرضه من عشر أو خراج، وإن كانت بعض الأراضي عشريًا وبعضها خراجًا فصل في ديوان الأراضي الخراجية فقط.
٤- سجل في الديوان مقدار الخراج على كل أرض لا سيما إذا كان مختلفًا باختلاف الزروع، فإن كان خراجَ مقاسمةٍ على الزروع لزم ذكر نسبة المقاسمة [١١].
٥- حفظ في الديوان أسماء أهل الذمة وذلك من خلال تسجيل أسمائهم في كل بلد، وما استقر عليه عقد الجزية، ووجه مراعاتهم في كل عام ليسجل من بلغ، ويسقط من مات أو أسلم، لمعرفة ما يستحق عليهم.
٦- سجل في دواوين الأمصار، وما استقرت عليه عهود الصلح مع أهل الذمة، وبعبارة أخرى يسجل في هذا الديوان شروط الصلح ومقدار ما عليهم وما لهم [١٢].

وصفوة القول إن ديوان الخراج ينظر في الخراج: تقديره وجبايته ومشاكله، وفي ضبط الدخل، وإلى هذا أشار ابن خلدون: "اعلم أن هذه الوظيفة من الوظائف الضرورية للملك وهي القيام على أعمال الجباية، وحفظ حقوق الدولة في الدخل والخرج" [١٣]. لذلك أولت الدولة العباسية ديوان الخراج أهمية خاصة، باعتباره مصدر جميع الأموال، فكانت تختار للإشراف عليه أشخاصًا عرفوا بالصدق والأمانة. وبعد سيطرة العباسيون على الخلافة الإسلامية فإنهم أعادوا ترتيب ديوان الخراج، وبدأ تحول جديد تمثل في قيام الخليفة أبي جعفر المنصور بإحداث ديوان جديد للشام هو (ديوان خراج الشام)، كما أشار لذلك خليفة بن خياط في تاريخه[١٤].

فقد كان العصر الأموي عصر فتوحات، لذلك عُهد للولاة على الولايات المهمة الأساسية التي تنطلق منها جيوش الفتح الولاية على الحرب بالإضافة إلى الولاية على الصلاة والخراج. ومع قدوم العصر العباسي منحت هذه الصلاحيات للولاة الذين جمعت لهم أجناد الشام مع الثغور، أو الذين جمعت لهم الجزيرة مع قنسرين والثغور[١٥]، أما الولاة على الأجناد بادئ الأمر فقد جمعت لهم صلاتها مع خراجها [١٦]. كذلك ففي بعض الحالات جمع للوالي الخراج بالإضافة إلى الصلاة فيما عرف باسم (المعاون)، ومن ذلك ما فعله الرشيد من جمع الصلاة والخراج والمعاون لأخيه إبراهيم بن محمد بن المهدي، والمعاون هي الأموال التي تجبى إضافة إلى أموال الخراج والزكاة [١٧].

كذلك حدث تطور جديد في ميدان الخراج في ولاية الشام، عندما بدأ التعيين يصدر من نواب الخلفاء الذين أسندت إليهم إدارة أقاليم الجناح الغربي (إقليمي الشام ومصر)، وبدأ الفصل بين الصلاة والخراج منذ خلافة المعتصم [١٨]. ومن التطورات المهمة التي حدثت للخراج في ولاية الشام مع قدوم العصر

العباسيِّ، هو قيام المنصور (١٣٦- ١٥٨هـ/ ٧٥٤-٧٧٥م) بإحداث ديوان خراج الشام، وجند الشام، في بغداد [١٩]، وتفيدنا المصادر بأن المنصور ولّى عبد الوهاب بن إبراهيم الإمام المعروف بابن شكلة؛ إمرةَ دمشقَ وفلسطين إلى جانب الموسم وذلك سنة (١٣٦هـ/٧٥٣م) [٢٠].

في عهد الخليفة المهدي لاحظت الباحث حدوث تحول جديد في موضوع الخراج، تمثل في تحول الخلافة العباسية إلى نظام المقاسمة، وكان السببُ في هذا التحول هو الشكاوى المقدمة من الناس بسبب انخفاض أسعار المحصولات، بحيث صاروا عاجزين عن أداء الخراج، ويقضي نظام المقاسمة بأن تحصل الدولة على نسبة تتراوح بين النصف والربع من المحصول تبعًا لطريقة الري [٢١]. لأن الطرق المعمول بها في تحصيل وجباية الخراج موحدة في كافة الأقاليم التابعة للخلافة العباسية [٢٢].

كان من المعتاد أن يتولى شؤون الخراج موظفون من أبناء المنطقة لسهولة جباية الأموال، ولهذا نرى المهدي قد عين مولى لبني فهر من أهل الشام على ديوان النفقات وبيوت الأموال والخزائن وديوان الشام [٢٣]. كما كان محمد بن مهاجر على بيت المال فاستعمله محمد بن إبراهيم الإمام والي الشام على خراج دمشق،[٢٤] وقد توفي عام (١٧٦هـ/٧٩٢م)، وقلد المهدي عبد الله بن زياد بن أبي ليلى ديوان خراج الشام وما يليها [٢٥]. ويخبرنا ابن العديم أن المهدي لما قدم حلب ولّى قنسرين وحلب والجزيرة عليًا بن سليمانَ بن عليٍّ بنِ عبدِ الله بنِ العباس، حربًا وخَراجًا وصلاة [٢٦].

ونظرًا لأهمية وحساسية هذا الديوان فإن العباسيين أوكلوا هذا الديون لأشخاص أكْفاءٍ وموثوقٍ بهم[٢٥]، وممن تولّى ديوان خراج الشام نذكر:

- ثابت بن موسى الذي تقلد ديوان العراق وخراج الشام مطلع خلافة الرشيد [٢٧].
- علي بن صالح الذي جمع له الرشيد ديوان الشام ومصر وإفريقيا وأذربيجان ومكة واليمن كلها [٢٨].
- عبيد الله بن عبد العزيز بن الفضل بن صالح بن علي الهاشمي الذي ولّاه المعتصم كلاً من حلب وقنسرين حيث جمع له "حربها وخراجها وضياعها" [٢٩].
- محمد بن عائذ بن عبد الرحمن، ويقال عائذ بن آمد القرشي، وقيل عائذ بن سعد الكاتب مؤلف المغازي والفتوح والصوائف ديوان الخراج في غوطة دمشق، وهو من كبار المحدثين، ومن أهل التقوى وتوفي عام (٢٣٤هـ/٨٤٨م) عن ثلاثة وثمانين عامًا، كان واحدًا ممن تولى ديوان خراج الشام للعباسيين [٣٠].

ثالثًا: الخراج في ولاية حمص

كانت حمص ولاية تتبع ولاية الشام، وشكلت الزراعة المورد الرئيس للحياة الاقتصادية في حمص العصر العباسي، فاهتم أهل حمص بالزراعة التي شهدت ازدهارًا زراعيًا في بعض الأحيان، يلاحظ ذلك من خلال المساحات الواسعة من الأراضي التي زرعت بكافة الأصناف الزراعية والأسواق التي عرضت فيها هذه الأصناف [٣١].

وتخبرنا المصادر أنه نمت الزراعة في حمص، حيث مثلت الحرفة الرئيسة والمورد الأساسي للسكان، نتيجة تنوع الظروف المناخية، إلى جانب أرضها السهلية الخصبة، وتوفر المياه عن طريق الأمطار ونهر العاصي، حيث كانت الزراعة تعتمد على الأمطار بالدرجة الأولى، وهناك مناطق توقفت زراعتها على مياه الأمطار أكثر من غيرها كفلسطين وحمص لذلك فإن تأخر الأمطار أو انحباسها في تلك المدن هو الذي يقرر مصير المواسم الزراعية فيها وبالتالي يؤدي إلى كوارث، فالجفاف يعني القضاء على الزراعة و ارتفاع الأسعار فضلاً عن هلاك الكثير من الفلاحين والحيوانات [٣٢].

وهنا نتساءل هل بقيت الزراعة متطورة في حمص خلال العصر العباسي الأول؟ أم أنها عانت من بعض المشاكل التي أدت إلى تأخرها؟ وما هو دور السلطة الحاكمة في ذلك، وما هي التحولات والتطورات التي شهدها الخراج في حمص خلال العصر العباسي الأول؟

في حقيقة الأمر شهدت الزراعة تحولاً هامًا في ولاية حمص من زراعة ضيقة إلى زراعة واسعة، وكان للخلفاء العباسيين دورًا في ذلك، بالإضافة إلى أنها عانت من التأخر في بعض الأحيان متأثرة بمجموعة من الأسباب متمثلة في:[٣٣]

١) الكوارث الطبيعية من زلازل وحرائق، وثلوج وفيضانات.
٢) الآفات الزراعية، كهجوم الجراد وانتشار الطاعون والأوبئة.
٣) القحط وغلاء الأسعار.
٤) الفتن والثورات وحركات العصيان التي أثرت على الإنتاج الزراعي.

وفيما يلي عرض تفصيلي لكل ما سبق.

في حقيقة الأمر أسفرت الفتن والثورات التي شهدتها ولاية حمص خلال العصر العباسي الأول إلى نقصان الموارد الزراعية في البلاد، حيث تعرضت المزروعات والأشجار المثمرة إلى القطع والحرق في مناسبات متعددة، ومن ذلك ما حدث في خلافة الأمين، عندما قام عبد الله بن سعيد والي حمص بقتل عدد من وجوه المدينة، وقام بإحراق مدينتهم من نواحيها بالنار،

فتأثرت المحاصيل الزراعية بذلك.(٣٤) وكذلك الحال فقد تعرضت ولاية حمص خلال العصر العباسي الأول للعديد من الآفات الزراعية، ومن ذلك ما حدث في سنة (٢٢٢هـ/٨٣٧م) حيث " ظهر من الفأر ما لم يحط به الإحصاء، وأتى على غلات الناس".(٣٥) وفي سنة (١٦٧هـ/٧٨٤م) تعرضت حمص إلى ظهور الجراد الطيار فقد أورد ابن العبري أنه: "عاث في الزروع، وفقس ثم خرج وجعل يلتزق بالأسوار، والتهم الأعشاب والأشجار وأمتعة الصوف وثياب البشر".(٣٦)

أما فيما يخص آثار الزلازل، فقد شهدت حمص خلال العصر العباسي الأول العديد من الزلازل، واستطعنا من خلال تتبع المصادر أن نحصي عددها بستة زلازل. ففي سنة (١٦٣هـ/٧٨٠م) حدث زلزال عظيم عم فلسطين وسورية أدى إلى الكثير من الخراب وهلك الألوف من السكان تحت الردم.(٣٧) ولم تتوقف الزلازل عن تخريب حمص وزراعتها، وذكر السيوطي أنه وقعت زلزلة عظيمة في سنة (٢٣٢هـ/٨٤٦م)، مات فيها خلق كثير من الناس في دمشق وحمص وأنطاكية والموصل قدر عددهم بعشرين ألفًا (٣٨).

ولم يقف الأمر على دور الزلازل في تأخر الزراعة وتراجع مردود الخراج بل صاحب ذلك عوامل طبيعية أخرى، ممثلة بالمطر والثلوج والفيضانات، فأخبرنا الطبري عما شهدته ولاية الشام في سنة (٢٣١هـ/٨٤٦م) من تعرضها للثلج والمطر، "فمات الكثير من البشر وغرقت محصولاتهم الزراعية." (٣٩) وكان لدور البشر أثر في تأخر الزراعة وما صاحب ذلك من انخفاض الخراج في حمص ما حدث سنة (١٧٦هـ/٧٩٢م) عندما هاجت الفتنة بين المضرية واليمانية، وقد تكررت في هذه الأحداث إحراق المنازل والدور والأراضي الزراعية التي كانت نتائجها سلبية على الخراج.(٤٠)

ونضيف إلى ما سبق أمرًا آخر أدى إلى تأخر الزراعة التي أدت بدورها إلى انخفاض خراج حمص في بعض الأحيان ألا وهو تفشي الطاعون، حيث وقع الطاعون في سنة (١٣٥هـ/٧٢٥م)، وطاعون سنة (١٧٠هـ/٧٨٦م)، فذكر البلاذري أن الطاعون الأخير وقع في زمن هارون الرشيد وصفه بأنه: "طاعون جارف أتى على جميع أهل البيت، فخربت أرضهم وتعطلت، فوكل السلطان بها من عمرها وتآلف الأكرة (٤١) والمزارعين إليها فصارت ضياعًا للخلافة".(٤٢)

ولا ننسى أن الدخول العباسي إلى حمص أدى إلى نقل جزء كبير من أملاك الأمويين خاصة، وأهل الشام عامة إلى بني العباس بعد إحكام سيطرتهم على بلاد الشام، حيث قام العباسيون بنقل ملكية أراضي وضياع بني أمية في الشام إلى أفراد الأسر العباسية وقادة الجيوش (٤٣)، وقد عد بنو العباس هذه الأراضي والضياع إرثًا لهم من بني أمية، فعملوا على إنشاء ديوان الضِّياع لينظر في أمر الضياع التي كانت مع الأمويين في الشام (٤٤)، على غرار ديوان المصادرات الذي تم من خلاله حفظ أسماء الذين تم مصادرة ممتلكاتهم، وتوجب العباسيين تطوير النظم الاقتصادية بما يتماشى مع المرحلة الجديدة فكان من ضمن ما اهتم به العباسيون هو تنظيم ديوان الخراج والعمل على تطوير سجلاته وتخصيصها بديوان الخراج فقط لا غير بعد أن كانت في صحف متفرقة (٤٥) .

ولابد لنا من الإشارة إلى ما قام به الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، حيث عَمِلَ خلال العصر الأموي على منع بيع أراضي الخراج، وذلك لخوفه من تعطيل الخراج. ومن خلال مراجعتنا لكتاب سيرة عمر بن عبد العزيز وجدنا أنه كتب في أحد رسائله: "ونرى أن ترد المزارع لما جعلت لهم فإنما جعلت لأرزاق المسلمين عامة" (٤٦)، ومن ذلك نلاحظ أنه كان يهدف إلى أن تبقى الأرض تدفع الخراج، لأنها بانتقالها إلى العرب لا تدفع الخراج، بل تدفع العشر(٤٧) وفي آخر العصر الأموي اضطر الخلفاء الأمويون لفرض الخراج على الأراضي التي انتقلت لأيدي العرب المسلمين.(٤٨) ومن ذلك نجد أن الخراج كان هو المورد الأساسي لخزينة الدولة الأموية، فإن ما جمع في عهد مروان بن محمد من خراج الشام ومن ضمنها حمص بلغ قدرًا كبيرًا من الدنانير رغم الأحداث والفتن والاضطرابات التي ضربت الدولة الأموية في عهده.(٤٩)

وخلال العصر العباسي الأول شهدت شيئًا مهمًا من التطورات والتحولات متمثلاً بانتقال الدواوين من الشام إلى بغداد، فأصبحت دواوين الشام دواوين محلية، تتبع للديوان الرئيس في العاصمة الجديدة بغداد، فأصبح ديوان خراج الشام ومن ضمنها ولاية حمص يتبع إداريًا إلى ديوان الخراج الرئيس في بغداد، بعد أن كان هو الديوان المركزي في عصر بني أمية، فكان خراج حمص يجمع من قبل أشخاص يعينهم الولاة العباسيين على ولاية الشام التي كانت حمص جزءًا منها، ومن ذلك ما قام به السفاح تولية ديوان الخراج لخالد بن برمك (٥٠).

وقد أمدتنا المصادر التاريخية بنص مهم عن الخليفة المنصور الذي أعلن أنه "سلطان الله في الأرض، وأنه صاحب المال والتدبير فيه، ويعطيه بحقه ويقسمه بإرادته" (٥١). ونلاحظ من ترتيبات المنصور الجديدة اهتمامه بجميع البلاد والإشراف على أمورها المالية، فعمل على إنشاء ديوان خراج الشام (٥٢)، وكان الهدف من اهتمامه بالخراج هو الحاجة للأموال لهدف التصدي

للحركات التي قامت ضده طوال خلافته، فنراه يرسل رجلاً إلى دمشق لتعديل مساحتها [٥٣].

ولا يفوتنا الإشارة إلى أمر مهم في مجال الخراج تحديدًا ما قام به المنصور من تولية خراج الشام ومن ضمنها حمص لأهلها، كما فعل بتولية عبيد الله بن زياد، ومحمد بن مهاجر [٥٤]، وهشام بن الفار الدمشقي وهو من علماء الشام [٥٥]، وكان هدف المنصور من ذلك سهولة إشرافهم عليها، ومعرفتهم بمنطقتهم، وتقدير أمورها المالية، بالإضافة إلى أن هذا الفعل يقربه إلى نفوس أهل الشام.

والملاحظ أن النموذج الأفضل لجمع الخراج وانتظام جبايته [٥٦]، كان واضحًا في عهد الرشيد ويعود السبب في ذلك إلى الاهتمام والرعاية التي أولاها الرشيد لأمر الخراج فقد طلب من القاضي أبي يوسف العمل على وضع كتاب لكي يعمل بموجبه وتعاليمه ويكون أساسًا في جمع الخراج والصدقات والعشور والجزية، وطرق جبايتها، وهدفه من ذلك هو رفع الظلم عن الرعية [٥٧]، فعمل أبي يوسف على وضع كتابًا وضع فيه بيان مقدار الخراج، وصفات جامعيه، ورفق بالناس وعدم الضغط عليهم أثناء تحصيلهم [٥٨]، وأوضح فيه صفات الأشخاص المكلفين بدفع الجزية، وأرشدهم إلى الرفق بأهل الذمة وعدم إيذائهم [٥٩]. وقد انخفض خراج حمص أثناء الصراع بين الأمين والمأمون، بسبب خروج معظم مناطق ولاية الشام عن طاعة العباسيين، فلم يدفعوا الخراج [٦٠].

وبعد أن آلت الأمور إلى المأمون عمل على سلسلة إجراءات مهمة في مجال جبايته، فعمل على إرسال رجلٍ إلى دمشق بهدف تعديل مساحة أرضها، وإعادة تنظيم خراجها [٦١]، وأمر واليه بفرض الأموال على الأجناد بالشام [٦٢]، وكانت حمص مستهدفة من خلال هذا المسح، فعمل من خلال ذلك على جمع مبلغ كبير من المال من حمص والشام عامة [٦٣]. فقد عمل والي الشام للمأمون عبد الله بن طاهر على تنفيذ وصية الخليفة المأمون فكتب لعمال الخراج أن: "يعطوا القوت لمن أصبح من الزراع ضعيفًا، ويكون إلى جانبه" [٦٤]. واعتبر الفلاحين ورعاة المواشي وسكان الأرياف من الطبقة السفلى [٦٥]. عندما تولى المعتصم الخلافة قرب الأتراك وعينهم للإشراف على أمور الدولة الإدارية والمالية، فنراه يولي أرتكين التركي على خراج ولاية الشام، فما كان من أهل الشام إلا أن خرجوا عليه وقتلوه، والسبب يعود إلى سياسته الجائرة في جباية الخراج [٦٦].

وقد ترك لنا المؤرخون تقديرات لما كان يحمل من خراج ولاية حمص إلى بيت المال في بغداد، وأول قائمة وصلتنا من قوائم العصر العباسي التي أوردها الجهشياري، وتنص في جملة ما تنص على ما كان يحمل من حمص إلى بيت المال في بغداد في عهد الرشيد وقد جاء فيها:

حمص	٣٢٠ألف دينار [٦٧]

ولدينا قائمة أخرى أوردها قدامة بن جعفر، ذكر فيها انخفاض خراج حمص بعد سنة (٢٠٤هـ/٨١٩م)، وربما كان ذلك في السنوات التي تلت هذه السنة من خلافة المأمون ومما جاء فيها عن الجباية من حمص:

أعمال حمص	١١٨ ألف دينار [٦٨]

وفي سنة (٢١٨هـ/٨٣٣ م)، وصلتنا قائمة الجباية التي وردت في أيام المعتصم، حيث نلاحظ ارتفاع الجباية في حمص قليلاً عما كان في أيام المأمون، وبلغ مجموع خراج حمص

جباية حمص	٢١٨ ألف دينار [٦٩]

ويمكن للمتعمق في الجداول السابقة ملاحظة ما يلي:

١- إن الجباية كانت تتدهور في حقبة الاضطرابات والثورات. ففي العام (١٤٢هـ/٧٥٩م) ثار نصارى جبل لبنان على عامل الخراج بسبب ضعفه [٧٠]، وكما حدث خلال الفتنة بين الأمين والمأمون. ومقارنة بما كان عليه خراج حمص زمن خلافة معاوية بن أبي سفيان رضي الله تعالى عنه الذي بلغ ٣٤٠ ألف دينار، وفي مرة ثانية بلغ ٣٥٠ ألف دينار [٧١]، نجد التراجع الذي أصاب خراج حمص نتيجة الإهمال والتراجع في الزراعة في بعض الأحيان الذي شهدته ولاية حمص.

٢-إن جباية حمص زادت بشكل ملحوظ وكبير في أواسط القرن (الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد).

٣- أثّرت الزلازل والكوارث الطبيعية، كآفات الجراد وغيرها على تراجع خراج حمص.

٤-انخفاض الخراج بشكل ملحوظ خلال المدة التي تلت خلافة المأمون.

خَاتِمَةٌ

توصل البحث إلى النتائج التالية:

وجدنا أن الدولة الإسلامية تعاملت مع الخراج على أنه مورد هام من الموارد المالية للدولة عبر مراحل التاريخ الإسلامي. ومع قدوم الخلافة العباسية أصبح ديوان خراج الشام ومن ضمنها ولاية حمص يتبع إداريًا إلى ديوان الخراج الرئيس في بغداد.

حدث تطور جديد في ميدان الخراج في ولاية الشام، عندما بدأ التعيين يصدر من نواب الخلفاء الذين أسندت إليهم إدارة أقاليم الجناح الغربي (إقليمي الشام ومصر). وقد بدأ الفصل بين ولاية الصلاة والخراج منذ خلافة المعتصم.

ومما تمت ملاحظته حول الخراج في ولاية الشام ومن ضمنها حمص مع قدوم العصر العباسيِّ، هو قيام المنصور بإحداث ديوان خراج الشام، وجند الشام، في بغداد، كما أشار لذلك خليفة بن خياط في تاريخه.

عمل المأمون على سلسلة إجراءات مهمة في مجال جباية الخراج، فعمل على إرسال رجلٍ إلى دمشق بهدف تعديل مساحة أرضها، وإعادة تنظيم خراجها، وأمر واليه بفرض الأموال على الأجناد بالشام، وكانت حمص مستهدفة من خلال هذا المسح، فعمل من خلال ذلك على جمع مبلغ كبير من المال من حمص والشام عامة.

كانت الجباية تتدهور في حقبة الاضطرابات والثورات كما حدث في فتنة نصارى لبنان في العام (١٤٢هـ/٧٥٩م). وخلال الفتنة بين الأمين والمأمون

من خلال مقارنة ما كان عليه خراج حمص زمن خلافة معاوية بن أبي سفيان رضي الله تعالى عنه الذي بلغ ٣٤٠ ألف دينار، وفي مرة ثانية بلغ ٣٥٠ ألف دينار، لاحظنا التراجع الذي أصاب خراج حمص نتيجة الإهمال والتراجع في الزراعة في بعض الأحيان الذي شهدته ولاية حمص خلال العصر العباسي في أغلب الأوقات.

أثّرت الزلازل والكوارث الطبيعية، على تراجع خراج حمص خلال عصر الدراسة. وكان انخفاض الخراج بشكل ملحوظ خلال المدة التي تلت خلافة المأمون.

الاحالات المرجعية:

(١) كرد علي، محمد، **رسائل البلغاء**، دار الكتب العربية الكبرى، ١٩١٣ ص ١٧٢.

(٢) **سورة المؤمنون**، الآية (٧٢)

(٣) **سورة الكهف**، الآية (٩٤)

(٤) ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، ت ٧٩٥هـ/١٣٩٣م، **الاستخراج لأحكام الخراج**، دار الكتب العلمية، بيروت – ط١، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م.ج١ص٩

(٥) شبير، محمد عثمان، **أحكام الخراج في الفقه الإسلامي**، دار الأرقم، الكويت، ١٩٨٦، ص ٤٧، ٤٨

(٦) قحف، منذر، **الإيرادات العامة للدولة في صدر الإسلام وتطبيقاتها المعاصرة**، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، البنك الإسلامي، السعودية،١٤٢٠، ص١١

(٧) خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة بن خياط**، ت ٢٤٠هـ/٨٥٤م تح: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط٢، ١٣٩٧هـ، ج٢ص٤٣٧. الطبري، محمد بن جرير، ت ٣١٠هـ/٩٢٢م، **تاريخ الطبري**، تح: محمد أبو الفضل، دار المعارف، ط٢، مصر، ١٩٨٠، ج٧ص٤٥٨

(٨) أبو الفداء، إسماعيل بن علي بن محمود ت ٧٣٢هـ/١٣٣١م، **تقويم البلدان**، تح: مستشرقين فرنسيين، طبعة باريس، ١٨٥٠،ط١٢، ص٢٣٦.

(٩) ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، ٨٠٨هـ/١٤٠٥م، **المقدمة**، تح: عبد الله الدرويش، د.ت.ط، ص٢٨٧.الكساسبة، حسين فلاح، **الدواوين المركزية في العصر العباسي الأول**، رسالة ماجستير في التاريخ، إشراف، عبد العزيز الدوري، الجامعة الأردنية، ١٩٨٦، ص٣٩.

(١٠) الأبشيهي، شهاب الدين محمد ت٨٥٠هـ/١٤٤٦م، **المستطرف في كل فن مستظرف**، تح، يحيى مراد، مؤسسة المختار، القاهرة،٢٠٠٦، ص١٨٨، ١٩٨.

(١١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦، ص١٨٢.

(١٢) الماوردي الأحكام ص١٨١، ١٩٨، أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء ت٤٥٨هـ/١٠٦٦م، **الأحكام السلطانية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٦، ص١٦٠، ١٧٠.

(١٣) ابن خلدون، **المقدمة**، ص٢٩٢.

(١٤) خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة بن خياط**، ج١ ص٤٣٦.

(١٥) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، ت٢٧٩هـ/٨٩٢م، **فتوح البلدان**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط١، ١٩٨٨، ص ١٩٤.

(١٦) خماش، نجدة، **التنظيم الإداري في بلاد الشام ١٣٢-٣٥٨هـ/٧٥٠-٩٦٨م**، المؤتمر الدولي الخامس لتاريخ بلاد الشام في العصر العباسي، الجامعة الأردنية – ١٩٩٠، ص١٠٤.

(١٧) بدران، عبد القادر بن أحمد، **تهذيب تاريخ ابن عساكر**، المكتبة العربية في دمشق، مطبعة الترقي، ط١٣٤٩،١هـ، ج٢ص٢٧٣.

(١٨) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج٨ص١٩٩.

(١٩) خماش، **التنظيم الإداري** ص١٠٤.

(٢٠) بدران، **تهذيب تاريخ ابن عساكر** ج٢ص٢٦٨.

(٢١) الريس، ضياء، **الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية**، دار المعارف، ط٣، مصر، ١٩٦٩م، ص٤٣، ٤٠٤، ٤٠٦، ٤٠٧.

(٢٢) الصولي، محمد بن يحيى بن عبد الله أبو بكر ت٣٣٥هـ/٩٤٦م، **أدب الكتاب**، تصحيح، محمد بهجت الأثري، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٢٢، ص٢١٨.

(٢٣) خليفة بن خياط، المصدر السابق، ج١ ص٤٤٢.

(٢٤) أبو زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو ت ٢٨٠هـ/٨٩٦، **تاريخ أبو زرعة**، تح، شكر الله بن نعمة القوجاني، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٨٠ ج١ ص٣٩٧.

(٢٥) الجهشياري، محمد بن عبدوس، ت٣٣١/٩٤٣م، **كتاب الوزراء والكتاب**، قدم له: حسن الزين، دار الفكر الحديث، ط، ١٩٨٨، ص١٢٥.

(٢٦) ابن العديم، عمر بن أحمد بن هبة الله، ت٦٦٠هـ/١٢٦٢م، **كتاب زبدة الحلب في تاريخ حلب**، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، ١٩٩٦م، ج٤ص٣٦.

(٢٧) خليفة بن خياط، **تاريخ خليفة**، ج١ ص٤٣٦.

(٢٨) الجهشياري، الوزراء ص٢٢٤.

(٢٩) أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن علي ت ٧٣٢هـ/١٣٣١م، **كتاب اليواقيت والضرب في تاريخ حلب**، تح، محمد كمال، دار القلم العربي، حلب، ٢٠٠٧ ص١٠.

(٣٠) أبو زرعة، عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي**، ت٢٨١هـ/٨٩٤م، تح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، ١٩٩٦م، ج١ ص٢٨٨، ٢٨٩.

(٣١) البلاذري، فتوح البلدان ص ١٨٤.

(٣٢) النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد القرشي، ت٧٣٣هـ/١٣٣٣م، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط، ١٤٢٣هـ، ج٨ ص ٢٥٥.

(٣٣) ابن الفقيه، أحمد بن محمد بن إسحاق، **كتاب البلدان**، تح: يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، ط، ١٩٩٦، ص ١٠٤، ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، ت٥٧١هـ/١١٧٥م، **تاريخ دمشق**، تح: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة، دار الفكر، دمشق، ط، ١٩٩٥، ج٢٥ ص ٦٧، ابن الجوزي، جمال الدين عبد الرحمن بن علي، ت ٥٩٧هـ/١٢٠١م، **كتاب المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمي، بيروت، ط، ١٩٩٢م، ج١١ ص ٧٣.

(٣٤) ابن الجوزي، نفسه، ج١٠ ص ٣.

(٣٥) ابن الجوزي، نفسه، ج١١ ص ٧٣.

(٣٦) ابن العبري، جمال الدين الدي بن غريغوروس بن هارون، ت٦٨٥هـ/١٢٨٦م، **تاريخ الزمان**، نقله إلى العربية: الأب إسحاق أرملة، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١، ص ١٣.

(٣٧) ابن الجوزي، المنتظم، ج٦ ص ١١٨.

(٣٨) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، ت٩١١هـ/١٥٠٥م، **كشف الصلصلة عن وصف الزلزلة**، دار عالم الكتب، بيروت، ط، ١٩٩٨، ص ١٦٩

(٣٩) الطبري، تاريخ الطبري، ج٥ ص ٢٨٧.

(٤٠) ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد ت٦٣٠هـ/١٢٣٣م، **الكامل في التاريخ**، تح: عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط، ١٩٩٧، ج٥ ص ١٨٠، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م، **البداية والنهاية**، مطبعة السعادة، القاهرة، ط، د.ت، ج١٠ ص ١٨٤.

(٤١) الأكرة، هم الذين يفلحون الأرض ويسقونها. الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب ت٢٥٥هـ/٨٦٩م، **كتاب الحيوان**، دابر الكتب العلمية، بيروت، ط، ١٤٢٤هـ، ج١ ص ٧٦.

(٤٢) البلاذري، فتوح البلدان ص ١٦٣.

(٤٣) الطبري، تاريخ الطبري، ج٩ ص ٤٢٥، ٤٢٦.

(٤٤) الطبري، تاريخ الطبري، ج٨ ص ٣٠٨.

(٤٥) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم بن حبيب، **كتاب الخراج**، تح: طه عبد الرؤوف سعد، سعد حسن محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ت.ر.ط ص ٥.

(٤٦) ابن عبد الحكم، عبد الرحمن ت ٢٥٧هـ/ ٨٧١ م، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ط١، ١٩٢٧م، ص ١٠٠.

(٤٧) البلاذري، فتوح البلدان ص ١٤٧، ١٤٩، ابن عبد الحكم، سيرة عمر ص ٩٥.

(٤٨) الدوري، عبد العزيز، **العرب والأرض في بلاد الشام في صدر الإسلام**، المؤتمر الرابع لتاريخ بلاد الشام، الجامعة الأردنية، عمان، ط، ١٩٧٤م، ص ٥.

(٤٩) ابن حوقل، محمد بن حوقل البغدادي، ت٣٦٧هـ/٩٧٧، **صورة الأرض**، دار صادر، بيروت، ط، ١٩٣٨، ص ١٦١، ١٦٢.

(٥٠) الطبري، تاريخ الطبري ج٧ ص ٤٦٠.

(٥١) ابن عساكر، تاريخ دمشق ج٢٨ ص ٢١٣.

(٥٢) الجهشياري، الوزراء ص ٧٧

(٥٣) ابن عساكر، تاريخ دمشق ج ٣ ص ٣٩٢.

(٥٤) أبو زرعة، **تاريخ أبي زرعة**، ج١ ص ٢٩٧.

(٥٥) الذهبي، **السيرة**، ج١ ص ١٧٠.

(٥٦) كرد علي، **خطط الشام**، ج٥ ص ٥٨.

(٥٧) أبو يوسف، **الخراج**، ص ٣.

(٥٨) أبو يوسف، نفسه، ص٥٣، ٥٤، ١١٥.

(٥٩) أبو يوسف، نفسه ص ١٢، ١٢٥.

(٦٠) بيطار، أمينة، **الحياة السياسية وأهم مظاهر الحضارة في بلاد الشام ١٣١-٣٥٨هـ**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط، ١٩٨٠، ص ٣٢٢.

(٦١) ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ج ٦ ص ٣٢.

(٦٢) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج٨، ص٦٣١، الأزدي، يزيد بن محمد بن إياس، (ت. ٣٣٤هـ/٩٤٥م)، **تاريخ الموصل**، تح: علي حبيبة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ط، ١٩٧٧، ص ٢١٨.

(٦٣) مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب، ت٤٢١هـ/١٠٣٠م، **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، ٢٠٠٢، ج ٦ ص ٤٦٨.

(٦٤) الكرديزي، أبو سعيد عبد الحي ابن الضحاك (ت. ٤٤٣هـ/ ١٠٥١م)، **زين الأخبار**، تعريب: عفاف زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط، د.ت، ص ١٠.

(٦٥) حتى، فيليب. جرجي، أدور، **تاريخ العرب**، دار الكشاف، بغداد، ط، ١٩٤٩، ج٢ ص ٣٧٩، ٤٢٠.

(٦٦) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج٧ ص ٤٤٥.

(٦٧) الجهشياري، **الوزراء**، ص٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، قدامة، قدامة بن جعفر، (ت٣٣٧هـ/٩٤٨م)، **الخراج وصناعة الكتابة**، دار الرشيد، بغداد، ط، ١٩٨١م، ص١٧٧، ١٧٨

(٦٨) قدامة بن جعفر، الخراج ص١٨٤.٦

(٦٩) قدامة، **الخراج**، ص٢٥١، الشيباني، محمد بن الحسن، **كتاب السير**، بيروت، ١٩٧٥، ص٢٦١، ٢٦٣.

(٧٠) البلاذري: **فتوح البلدان**، ص١٩٢.

(٧١) المقدسي، محمد بن أحمد المقدسي، (ت٣٨٠هـ/٩٩٠م)، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٩٩١، ص١٨٩.

مقالات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الفكر السياسي عند فولتير
(١٦٩٤ - ١٧٧٨م)

د. محمد نادر قاسم قواسمة

محاضر غير متفرغ – الجامعة الأردنية

معلم في وزارة التربية والتعليم

عمّان – المملكة الأردنية الهاشمية

مُلَخَّص

نبحث الدراسة في الفكر السياسي عند فولتير، من خلال تسليط الضوء على البيئة التي عاش فيها وأثرها على تشكيل فكره السياسي الذي ضمنه مؤلفاته التي ربت على الثلاث وخمسين مؤلفًا ولعلّ أهمها وأكثرها تضمينًا لفكره السياسي كتابه الموسوم بالقاموس الفلسفي. وهدفت الدراسة إلى إيضاح دور فولتير في تغيير المبادئ السائدة لدى الشعب الفرنسي من خلال استبدال ما أسماه "الكهانة" بالفكر الفلسفي؛ لتحرير العقل من أباطيل وخرافات الكنيسة، التي لم تسهم بأي شيء يذكر في الحياة الفكرية الفرنسية. وتكمن أهمية الدراسة في تسليطها الضوء على نظرة فولتير الفلسفية لمجموعة من الأسس التي تقوم عليها الدولة مثل: الحاكم، نظام الحكم، المساواة، الحرية، فصل الدين عن الدولة. اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي، الذي يهدف إلى التعامل مع الأحداث بأسلوب علمي تحليلي بغية الوقوف على الأسباب الحقيقية التي أسهمت في تبلور الفكر السياسي لدى فولتير، وأثره على تطور المجتمع الفرنسي. وقد بينت الدراسة مدى تأثير فكر فولتير السياسي على الحياة السياسية في فرنسا؛ حيث أسهم في قيام الثورة الفرنسية ١٧٨٩م، التي لم يقتصر تأثيرها على الشعب الفرنسي، بل امتد ليصل إلى كافة شعوب العالم.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال:	٢١	مارس	٢٠٢٢
تاريخ قبول النشر:	٣٠	أبريل	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

فولتير؛ الثورة الفرنسية؛ لويس الرابع عشر؛ سجن الباستيل؛ الحرية.

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.285441 

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

محمد نادر قاسم قواسمة. "الفكر السياسي عند فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م)".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ٩٥ – ١٠١.



Corresponding author: muhamad.nader@yahoo.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَة

وصف القرن الثامن عشر بأنه عصر التنوير في أوروبا، أو عصر العقل؛ لما تميز به من ظهور مفكرين وفلاسفة وأدباء وعلماء في مجالات عديدة، ولعلَّ من أبرزهم الفيلسوف الفرنسي فرانسوا ماري أرويه دي فولتير (François-Marie Arouet Voltaire)، الذي عدَّ أول من استخدم مصطلح فلسفة التاريخ من خلال بحث نشره عام ١٧٥٦م، وألحقه فيما بعد بكتابه الموسوم "مقالة عن أخلاق الأمم وروحها". تبين لفولتير أن مصطلح فلسفة التاريخ يهدف إلى دراسة التاريخ على أسس تحليلية نقدية يلتزم من خلالها المؤرخ بنوع من التفكير التاريخي يمكنه من تمييز روايات التاريخ واستبعاد غير المعقول منها، فالفلسفة عنده تعني التفكير المستقل الذي يستند إلى النقد والتحليل. من هذا المنطلق عدَّ فولتير من أبرز الذين مارسوا النقد العقلي للمادة التاريخية، ولم يستثن حتى القصص الواردة في التوراة مما كان يعده رجال الدين على وجه الخصوص حقائق لا يرقى إليها الشك.

وتجلت فلسفة فولتير من خلال ما نادى به من وجوب استبدال الكهانة بالفلسفة؛ لتحرير العقل من أباطيل وخرافات الكنيسة التي لم تسهم بأي شيء يذكر في الحياة الفكرية الفرنسية. هدفت الدراسة إلى إيضاح دور فولتير في تغيير المبادئ السائدة لدى الشعب الفرنسي من خلال استبدال ما أسماه "الكهانة" بالفكر الفلسفي؛ لتحرير العقل من أباطيل وخرافات الكنيسة التي لم تسهم بأي شيء يذكر في الحياة الفكرية الفرنسية. وتكمن أهمية الدراسة في تسليطها الضوء على نظرة فولتير الفلسفية لمجموعة من الأسس التي تقوم عليها الدولة مثل: الحاكم، نظام الحكم، المساواة، الحرية، فصل الدين عن الدولة.

اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي، الذي يهدف إلى التعامل مع الأحداث بأسلوب علمي تحليلي بغية الوقوف على الأسباب الحقيقية التي أسهمت في تبلور الفكر السياسي لدى فولتير، وأثره على تطور المجتمع الفرنسي.

أولاً: الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية في فرنسا

كان الشعب الفرنسي قبل اندلاع الثورة الفرنسية ١٧٨٩م ينقسم إلى أربع أقسام هي: طبقة الأشراف والنبلاء، وطبقة رجال الدين، والطبقة الوسطى، ثم الطبقة الدنيا التي تشكلت من فقراء المدينة والريف، وكان نظام الحكم المتبع في فرنسا هو النظام الملكي[١]. حيث اتصفت هذه المرحلة بعظمة بلاط فرنسا وبؤس عامة الشعب؛ لتغول الملك مدعومًا برجال الدين على عامة الشعب الفرنسي الفقير الذي كان ملزمًا بدفع الضرائب التي أعفي منها الأشراف ورجال الدين[٢]. وعلى المستوى الاجتماعي غاب مبدأ العدل والمساواة بين طبقات المجتمع الفرنسي؛ فالشعب كان محرومًا من أبسط حقوقه الطبيعية، أما القوانين فلم تكن موحدة لكافة أقطار الوطن فهي تختلف من إقليم لآخر[٣].

وقد عدت الطبقة الوسطى عماد الدولة في ذلك الوقت؛ فأفرادها هم من تولوا إدارة الدولة فكانوا مسؤولين عن التموين والمناجم والمواصلات وغير ذلك من الأمور التي من شأنها أن تساعد على نمو الدولة وازدهارها، لكن وعلى الرغم من كفاءتهم وأهميتهم للدولة لم يشغلوا المناصب القيادية فيها أو حتى قيادة الجيوش فهذه الأمور كانت مقتصرة على النبلاء الذين لم يكونوا أقدر منهم على توليها[٤]. ولم يسلم النظام القضائي من تدخل الملك وحاشيته؛ فالملك هو من ينشئ المحاكم والنبلاء هم من يعينون القضاة، لذلك كانت الأحكام التي تصدرها هذه المحاكم تمثل إرادة النبلاء[٥].

ولعلَّ أكبر مثال قد نسوقه على فساد النظام السياسي والقضائي وتغول النبلاء على عامة الشعب الفرنسي هو ما كان من إلقاء القبض على فولتير والزج به في سجن الباستيل دون محاكمة في ذنبٍ لم يقرَّ به، والزج به مرة ثانية في السجن عام ١٧٢٦م، لتشاجره مع أحد الأشراف ويدعى "دي روهان"[٦]. هاتان الحادثتان تجسدان طبيعة النظام السياسي والقضائي في فرنسا، حيث كان لهما الأثر الأكبر في تيقن فولتير بأن المجتمع الفرنسي ينقصه مبدأ العدل وسيادة القانون؛ فهو لم يستطع تقديم شكوى على غريمه النبيل لنفوذه الذي منع مضيفه "دي سولي" من اصطحابه إلى مركز الشرطة لتقديم شكوى، ولم يقف الأمر عند هذا الحد فانقلب صاحب الحق إلى مذنب في بلد غاب عنه العدل والإنصاف الاجتماعية، ليطلق سراحه فيما بعد بشرط يجسد مدى الاضطهاد الذي يعاني منه كل مواطن فرنسي، هذا الشرط هو حرمان فولتير من الإقامة في وطنه[٧]، وأي ظلم أكبر من هذا الظلم؟

ومن خلال ما تقدم نستطيع أن نكون صورة واضحة عن طبيعة الفترة الزمنية التي عاش بها فولتير، والتي اتصفت بالتسلط وعدم احترام القانون من قبل طبقة النبلاء في المجتمع الفرنسي، فإذا كان رجل مثل فولتير يتعرض لمثل هذه الأساليب من الاضطهاد فما حال عامة الشعب؟

ثانيًا: حياته ونشأته

هو فرانسوا ماري أروي (Francois Marie Arouet)، ولد في "شانتيه" قرب باريس بتاريخ ١٦ شباط عام ١٦٩٤م، ولم يُعمد في كنيسة "سانت اندريه ديزار" إلا بعد تسعة شهور أي في ٢٢ تشرين ثاني ١٦٩٤م، بسبب ضعف بنيته عند ولادته ، واسم فولتير الذي عرف به هو اسم لأرض صغيرة كانت تملكها أمه[٨]. كان والده أمين صندوق في ديوان المحاسبة ويتمتع بثروة ذات شأن، أما والدته فكانت من عائلة من صغار النبلاء في مقاطعة بواتو[٩].

عند بلوغه الثالثة من عمره عمد معلمه الأب "شاتونوف" على تعليمه الموسويات[١٠] بالإضافة إلى نظم الشعر الفرنسي، وعمل على بث روح الكراهية للمتعصبين وكرههم في نفسه[١١]. وعند بلوغه العاشرة عمد والده على إدخاله سلك القضاء، فأرسله إلى اليسوعيين[١٢] الذين كانوا يديرون كلية "لويس لو غران"، حيث تخرج منها عام ١٧١٣م، فعمد والده على تدريبه على الحقوق عند أحد المحامين، إلا أن فولتير لم يرغب في ذلك فاتجه إلى الكتابة ونظم الشعر[١٣].

تمثلت أهم المبادئ التي نادى بها فولتير في كتاباته بما أبداه من إلحاح على مبدأ إطلاق الحرية بين أفراد المجتمع الفرنسي، حيث أكد على حق كل فرد في انتقاد أي تصرف يخرج عن المبادئ العامة[١٤]. إلا أن مبدأ إطلاق الحريات الذي نادى به فولتير لم يلقَ استحسانًا لدى طبقة النبلاء ورجال الدين في فرنسا، فعمدت للقبض عليه بسبب قصيدة تم تداولها بين الناس نسبت إليه؛ وذلك بسبب أسلوبها الذي عُرف به فولتير، فزُج به في سجن الباستيل دون محاكمة رغم إنكاره للقصيدة[١٥].

أمضى فولتير في سجن الباستيل أحد عشر شهرًا استطاع خلالها تأليف مسرحية "أوديب" التي لاقت رواجًا واسعًا بين فئات المجتمع الفرنسي[١٦]. ولعلَّ السماح لفولتير باستمرار نشاطه الأدبي داخل السجن يقودنا إلى القول أن الحرية الفكرية كانت مسموحة في المجتمع الفرنسي بشرط أن لا تمس هذه الحرية امتيازات النبلاء ورجال الدين، وهذا يفسر لنا السماح له بممارسة نشاطه الأدبي، فقد ضنَّ سجانوه أن هذا العقاب كفيل في إيقافه عن المناداة بمبدأ اطلاق الحرية وسيمنعه عن انتقاد من كانوا سبب سجنه، إلا أن هذا لم يحدث وهذا ما لمسناه من تزايد نشاطه السياسي بعد خروجه من الباستيل.

أجبر فولتير على الرحيل بسبب الخلاف الذي دار بينه وبين النبيل "دي روهان"[١٧]، بسبب تنافسهما على قلب ممثلة[١٨]، فارتحل قاصدًا إنجلترا التي اتصفت في ذلك الوقت بانتشار مبدأ الحرية السياسية واحترام ثقافة الاختلاف بين أفراد المجتمع، حيث استقبل فولتير لدى وصوله بحفاوة بالغة؛ فسمعته قد سبقته إلى مقصده، ناهيك عن التوصيات التي حُملت معه من قبل السفير البريطاني في فرنسا التي دفعت الملك للاحتفاء به لا بل وإهدائه ساعة[١٩]، وهذه دلالة على احترام فكره الذي لم يكن غريب عن المجتمع الإنجليزي في ذلك الوقت.

تعلم فولتير اللغة الإنجليزية مع نهاية عام ١٧٢٦م وأخذ يكتب الخطب بها[٢٠]، ودرس الفلسفة المادية وفلسفة لوك ونيوتن، ليصبح فيما بعد أكبر الدعاة لأفكارهما[٢١]. ويقول فولتير في ذلك: "لقد كنت أول من جرأ على تفسير اكتشافات نيوتن لشعبه بلغة مفهومة، وعندما امتدحت لوك علت أصوات النباح ضدي وضده"[٢٢].

أثرت إقامة فولتير الجبرية في إنجلترا على شخصيته؛ فعند خروجه من فرنسا كان جلُّ ما يشغل تفكيره هو كيفية الانتقام ممن أهانه، وعند إقامته في إنجلترا أصبح جلُّ اهتمامه ينصب على إظهار تميز المجتمع الإنجليزي الذي يتصف بالتسامح الديني، بالإضافة إلى انتشار العدل بين أفراده لعدالة النظام السياسي الذي يحترم القانون وينبذ التعصب والاستبداد القائمين في فرنسا[٢٣].

تأثر فولتير بكتابات شكسبير وأبدى اندهاشه من قلة ذوقه، ودرس النظام السياسي الذي يدير أمور الدولة في إنجلترا مبديًا اندهاشه من القدر الممنوح للمواطن الإنجليزي من الحرية السياسية، وحلم بأن يشن حربًا على الأفكار الخاطئة في فرنسا إذا سُمح له بالعودة[٢٤]. عاد فولتير إلى فرنسا بعد ثلاث سنوات، لينشر سرًا الرسائل الإنجليزية التي أثارت ضجة في المجتمع الفرنسي لطعنها برجال الدين، الأمر الذي أدى إلى مصادرة الكتاب وإحراقه[٢٥]. وهنا يكمن الاختلاف بين الحرية الفكرية الممنوحة للمواطن الإنجليزي والحرية الممنوحة للمواطن الفرنسي التي لم تكن موجودة أصلاً.

وبعد هذه الأحداث التي مر بها فولتير عَمِدَ إلى البحث عن الاستقرار بعيدًا عن الاصطدام مع النبلاء، فاتخذ من قصر عائلة دي شاتلية الواقع في تخوم مقاطعة اللورين مقرًا له عام ١٧٣٤[٢٦]، وعمل في الأكاديمية الفرنسية عام ١٧٤٦م[٢٧]، إلا أن مكوثه لم يطل فغادره متجهًا إلى برلين عام ١٧٥٠م بناءً على دعوة موجهة من فريدرك الثاني ملك بروسيا، الذي لم يمكث عنده طويلاً لتضارب الأفكار بينهما، فارتحل عام ١٧٥٣م قاصدًا جنيف في سويسرا ليقيم بها حتى يسمح له بالدخول إلى فرنسا،

حيث دخلها في عام ١٧٧٨م وهو نفس العام الذي توفي به أي في ٢٠ أذار ١٧٧٨م[٢٨].

رفض رجال الدين دفنه حسب الطقوس المسيحية لما أبداه من انتقاد لتصرفاتهم، فحمل الأب "دي سيليير" الجنازة ودفنه في ديره[٢٩]، وهذا يقودنا إلى القول أن أفكار فولتير كانت تلقى استحسانًا لدى بعض رجال الدين الذين كانوا ينتقدون استحواذ كبار رجال الدين على الأموال دونهم، بالإضافة إلى استغلال بعض رجال الدين للدين لتحقيق رغباتهم وأهوائهم الشخصية، وإلا كيف نفسر ما قام به الأب دي سيليير. وفي عام ١٧٩١م، حملت رفاته إلى "البانيون" مقبرة العظماء، إلى جانب رفات جان جاك روسو[٣٠]، وقد خط على قبره العبارة التالية "لقد هيأنا للحرية"[٣١].

ثالثًا: مؤلفاته

يغلب على مؤلفات فولتير الطابع المسرحي الناقد، والأسلوب الأدبي الساخر وهي في مجملها ذات اهتمام بفكرة الحس العام وقد بلغت إصدارته قرابة الخمسة والأربعين مؤلفًا، نذكر منها[٣٢]:

- الرسائل الفلسفية كتبها بعد عودته من إنجلترا ونشرها عام ١٧٤٤م.
- القاموس الفلسفي ويعتبر قمة ما وصل إليه عصر التنوير من تقدم فكري وحضاري، وقد ضمنه نقد للطغيان وهاجم المبادئ والعقائد المسيحية، ورفض إمكانية وجود معجزات تتناقض مع الدلائل العلمية.
- ملحمة "الهزياد" وهي أعظم آثاره الشعرية، وقصد منها إعطاء فرنسا ملحمة جديرة بعظمتها، وقد تغنى فولتير فيها بروح التحرر والثورة، وأيقظ في القلوب حب الوطن وهاجم الكنيسة، التي اعتبرها رأس الكوارث، وكان ذلك كله من الأسباب التي جعلت الحكومة تمنع تداول الملحمة بين أفراد الشعب.
- مسرحية أوديب، عرضت فكرة جديدة لا بل استفزازية ألا وهي هجومه الشديد على الإله المتجهم المنتقم[٣٣].

رابعًا: الفكر الفلسفي عند فولتير

يمكن استخلاص فكر فولتير من خلال كتاباته التي عالج فيها عدة أمور تتعلق بالنظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي في فرنسا، حيث ابدى تصوره لما يجب أن يكون عليه نظام الحكم في فرنسا والقائم عليه، كما أشار إلى أهمية إرساء مبدأ العدل والمساواة بين أفراد المجتمع الفرنسي دون تمييز، وانتقد تسلط رجال الدين على عامة الشعب واستغلالهم الدين لتحقيق مكاسب مادية.

٤/١-الحاكم ونظام الحكم

عدَّ فولتير نظام الحكم الملكي المستنير أفضل أنظمة الحكم؛ ذلك أن الملك وحده القادر على تحقيق الإصلاح في الدولة من خلال مكافحة الفساد فيها لامتلاكه القوة اللازمة لتحقيق ذلك[٣٤]. لهذا نجده يؤيد قيام نظام ملكي مستنير، ويقلل من شأن النظام الديمقراطي الذي يعتمد على العدد لا النوع[٣٥]، إلا أنه لم يغفل مع كل ذلك لزوم تقييد سلطة الملك بالقانون، ففي غيابه يصبح الملك طاغية، يقول فولتير: "الملك لا يعرف من القوانين إلاَّ هواه، فيستولي على مال أتباعه، وبعد ذلك يجندهم ليستولي على أموال الجيران"[٣٦]، وفي اعتقاده أنه لا يفعل ذلك إلا حبًا في شعبه، يقول فولتير: "يصيح الدكتاتور بأنه يحب وطنه، وهو في الحقيقة لا يحب إلا نفسه"[٣٧].

ودلل فولتير على صحة مبدأه بما حققه كلٍ من لويس الرابع عشر[٣٨] وبطرس الأكبر[٣٩] من إنجازات في عهديهما، حيث وصف حكمهما بالحكم الملكي المستنير، مشيرًا إلى أن عظمة الحاكم تكمن في أعماله التي تنعكس بشكل إيجابي على شعبه[٤٠]. ومن هذا المنطلق فضل فولتير استبداد الفرد على استبداد الجماعة؛ لأن الفرد لا يخلو من أوقات يكون فيها طيبًا، أما الجماعة فليس لديهم مثل هذا الوقت إطلاقًا، هذا أولاً. أما ثانيًا فالمستبد يمكن أن تتخلص منه عن طريق خليلته أو خادمه، أما الجماعة فلا يفيد هذا الأمر معهم، وثالثًا إذا كان في الدولة مستبد فمن الممكن تجنبه أما إذا كانت الدولة تحوي مجموعة مستبدين فمن الصعب تجنبهم[٤١].

يرى فولتير أن الدولة بشكلها البدائي نشأ من خلال اتحاد مجموعة من الأسر مع بعضها البعض[٤٢]، وهذه الدولة لم تتخذ النظام الملكي دستورًا لها إلا من خلال الصراعات والحروب التي خاضتها، والتي أسهمت بدورها في جعل القائد العسكري الرجل العظيم الشأن فيها، والمرهوب الجانب، حيث يعتاد أبناء قومه على طاعته، وبذلك يصبح ملكًا متسلمًا مقادير قومه، وحاكمًا له كلمة الفصل بينهم[٤٣]. ففلتير لا يتفق مع الذين نادوا بمبدأ العقد الاجتماعي[٤٤] فالملك يقوم على الإكراه من وجهة نظره لا على التعاقد[٤٥].

٤/٢-المساواة

لم يكن تناول فولتير موضوع المساواة في فكره السياسي نابعًا من العدم؛ فالمجتمع الفرنسي كان يفتقر في زمنه لأبسط مبادئ المساواة على كافة الأصعدة إن كانت سياسية أو

اقتصادية أو اجتماعية. من رحم هذا الواقع جاءت مطالب فولتير بإرساء مبدأ المساواة بين أفراد الشعب الفرنسي، فالمساواة عنده تمثل أهم عامل من عوامل تقدم الدولة وازدهارها، يقول فولتير: "يجب أن نتفق على أنَّ كل الناس قد ولدوا متساوين، ثم أصبح النص سادة عن طريق القوة والدهاء، وأصبح النصف الآخر سادة عن طريق القوانين"(٤٦). لذلك يؤكد فولتير على أن الفروق الناتجة بين الأفراد يجب ألا تأثر على حقوقهم السياسية في الدولة.

وعلى الرغم من دعوته للمساواة إلا أنه أبان عدم إمكانية تحقيقها على أرض الواقع؛ فالبشر وعلى الرغم من أنهم متساوون في الخليقة إلا أنهم متباينون في مقدراتهم الشخصية والخلقية(٤٧)، وهذا الأمر يجعل تطبيق المساواة بينهم أمر صعب المنال "إن المساواة أهم الأشياء في الطبيعة ولكنها في الوقت نفسه أبعدها وهمًا"(٤٨). وفي هذا المقام لم يجد فولتير أن نظام الطبقات في المجتمع يتناقض مع مبدأ المساواة؛ فهذا النظام جاء من حاجة الناس بعضهم لبعض "لو انعدمت الحاجة عند الرجال لأصبحوا متساوين"(٤٩).

ويرى فولتير أن المساواة لا تكون إلا اذا وجد نظام يطبق على جميع المواطنين بلا استثناء(٥٠)، وهذا الأمر لا يكون في ظل وجود النظام الملكي المتسلط. لذلك نجده يفضل النظام الملكي المقيد بالقانون، فهو في نظره أفضل الأنظمة السياسية.

٣/٤-الحرية عند فولتر

اعتبر فولتير الحرية من أهم المبادئ التي يجب أي يحصل عليها الإنسان؛ ففي غيابها لا يستطيع القيام بأي عمل من شأنه أن يغير واقعه، فالنظام الاجتماعي ليكون عادلاً ومنصفًا لا بد أن يقوم على الحرية (٥١)، لذلك طالب بلزوم توفير حرية إبداء الرأي بكافة أشكاله لأفراد المجتمع الفرنسي(٥٢)، لأهمية ذلك في تقدم المجتمع ورفعته، وقد تبلور هذا الفكر لدى فولتير نتيجة لدراسته أسباب تقدم المجتمع الإنجليزي الذي أعزاه لإرساء مبدأ الحرية بين أفراده. إلا أنه لم يغفل الإشارة إلى الثمن الباهض الذي قد يدفعه المجتمع الفرنسي مقابل الحصول على الحرية، مدللاً على التضحيات التي قدمها الشعب الإنجليزي في سبيل الحصول على حريته(٥٣). وهذا الطرح من قبل فولتير يعد إشارة واضحة لتوجهه الثوري المتمثل في تحريض الشعب الفرنسي للثورة من أجل الحصول على الحرية، حتى لو كلف الأمر التضحية في النفس والمال لتحقيق ذلك ففي نظره لا مجد رخيص الثمن.

٤/٤-رأي فولتير في فصل الدين عن الدولة

أنكر فولتير على رجال الدين تدخلهم في شؤون الدولة السياسية، ودعا إلى لزوم سحقهم لتقييدهم حرية الفكر في المجتمع(٥٤)، والاستعاضة عن الكهانة بالفلسفة(٥٥)، فهو يرى أن الدين الذي تدخلت به أهواء البشر أدى إلى انتشار الفتن والمؤامرات وغيرها من الأمور بين أفراد المجتمع الفرنسي، يقول فولتير: "الدين الزائف يشجع على القسوة، والمؤامرات، والفتن، والسرقة، وإقامة المكائد، ومهاجمة البلدات، والنهب، والقتل، وكل ذلك كان يجري تحت عنوان القداسة"(٥٦).

من هذا المنطلق نجد أن فولتير قد وقف موقفًا معاديًا لرجال الدين، الذين أدعوا أنهم وسطاء بين الله والناس، وأخذوا يضعون القوانين التي تخدم مصالحهم الخاصة، وباسم الدين أخذوا يحرمون ويقتلون ويسلبون(٥٧)، من هنا اعتبرهم العدو الرئيس للمجتمع ودعا بقوة لسحقهم(٥٨)؛ لما كان لهم من أثر كبير في نشر التعصب الديني، وسلب حرية البشر في اختيار الديانة(المذهب) وممارسة الطقوس التي تلائمهم فيعبدوا الله على طريقتهم(٥٩)، وهذا يفسر سبب انتشار أفكاره الدينية بشكل أسرع من أفكاره السياسية(٦٠).

وعلى الرغم مما تقدم إلا أن فولتير لم ينكر بفائدة الدين الاجتماعية، فتجده يقول: لو كان عندك مزرعة تريد حكمها، لتوجب أن يكون لها دين(٦١)، إلا أنه أصر على الفصل بين الدين والكهانة(رجال الدين)، فقال: يجب أن يكون لنا دين، ويجب أن لا نؤمن بالكهنة(٦٢)، وقصد من وراء مناهضته لرجال الدين تحرير العقل من أباطيل وخرافات الكنيسة(٦٣). إن دين فولتير هو دين العقل، الدين الطبيعي، وإيمانه بالألوهية ليس حيلة ولا تنازلاً، فهو يؤمن بأن الله يجزي على الخير ويعاقب على الشر، يقول فولتير:" إني أريد أن يكون وكيلي وحائكي وحتى زوجتي مؤمنين بالله، وأتصور أني عندئذ سأكون أقل تعرضًا للسرقة والاستغلال"(٦٤).

خَاتِمَةٌ

كان لفولتير فضل في انتقال المجتمع الفرنسي من حكم الطبقة الأرستقراطية التي تعتمد النظام الملكي كأسلوب حكم، إلى حكم الطبقة المتوسطة التي تبنت النظام الجمهوري في الحكم، وليس أدل على ذلك من قول لويس السادس عشر (١٧٧٤-١٧٩٣م) في سجنه واصفًا أثر كلٍ من فولتير وروسو قائلاً: "لقد دمر هذان الرجلان فرنسا"[٦٥] قاصدًا بذلك زوال النظم الملكي فيها.

ولعلَّ تأثير فولتير على المجتمع الفرنسي كان أكبر من تأثير أي مصلح آخر؛ ذلك أن فولتير استطاع نشر أفكاره من خلال مسرحياته التي كان يضمنها أفكاره الفلسفية المتعلقة بوجوب حصول المجتمع الفرنسي على الحرية والعدالة الاجتماعية، بالإضافة إلى مقاومة تسلط رجال الدين على المواطنين بحجة التعاليم المسيحية، وذلك من خلال تفسيره الواقعي لحوادث التاريخ مبتعدًا بذلك عن غيبيات الكتاب المقدس. ولعلَّ نقل رفات فولتير إلى مقبرة العظماء أكبر دليل على تأثر المجتمع الفرنسي بأفكاره وبالتالي تأثر العالم بأسره خصوصاُ بعد قيام الثورة الفرنسية التي غيرت المفاهيم السائدة في العالم لتحل مكانها المفاهيم الجديدة القائمة على الحرية والمساواة وسيادة القانون.

والدارس لتاريخ الفكر الأوربي الحديث يلاحظ أن الغرب الأوربي لم يقدم للعالم وللإنسانية شيء جديد في مجال العلوم الإنسانية؛ فكل ما قد تمَّ طرحه من قبل الغرب من أفكار كانت الديانات السماوية (اليهودية، النصرانية، الإسلامية) قد نادت بها منذ عدة قرون، وهذا القصور في الاطلاع يعد مأخذًا على الفكر الأورُوبي. إلا أننا ومع كل ما تقدم لا نجحد فضلهم في مجال العلوم الطبيعية؛ فلهم ينسب الفضل لما حققته الإنسانية من تقدم في مجال العلوم الطبيعية.

الاحالات المرجعية:

(١) خوري، رنيف (١٩٩٣م)، **الفكر العربي الحديث، أثر الثورة الفرنسية في توجيه السياسات الاجتماعية**، ط٣، دار المكشوف، بيروت، ص ٣٠. وسيشار إليه لاحقًا: خوري، الفكر العربي الحديث.

(٢) انظر: عمر، عمر عبد العزيز، (١٩٩٢م)، **دراسات في التاريخ الأوروبي والأمريكي الحديث**، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ص٢٩١. وسيشار إليه لاحقًا: عمر، دراسات في التاريخ الأوروبي والأمريكي الحديث؛ كريسون، أندريه، ١٩٦١م، فولتير حياته آثاره فلسفته، ترجمة: صباح محيي الدين، منشورات عويدات، بيروت، ص ٨٦. وسيشار إليه لاحقًا: كريسون، فولتير.

(٣) انظر: فشر، ا.ل (د.ت)، **تاريخ أوربا في العصر الحديث (١٧٨٩-١٩٥٠م)**، تعريب: أحمد نجيب ووديع الضبع، دار المعارف، القاهرة، ص٥. وسيشار إليه لاحقًا: فشر، تاريخ أورُبا؛ كريسون، فولتير حياته آثاره فلسفته، ص٨٥-٨٦.

(٤) ديورانت، ول وايريل (١٩٩٢م)، **قصة الحضارة، عصر فولتير**، ترجمة: فؤاد أندراوس، الجزء الأول من المجلد التاسع، دار الجليل، بيروت، ص٣١. وسيشار إليه لاحقًا: ديورانت، قصة الحضارة؛ فشر، تاريخ أورُبا، ص٦.

(٥) ديورانت، قصة الحضارة، ص٣٤.

(٦) المرجع نفسه، ص ١٢- ١٣.

(٧) المرجع نفسه، ص ١٣.

(٨) سعده، سليم (١٩٤٨م)، **فولتير**، دار المعارف، مصر، ص١١. وسيشار إليه لاحقًا: سعده، فولتير.؛ كريسون، فولتير، ص ١٠.

(٩) كريسون، فولتير، ص ١٠.

(١٠) هي قصيدة في مدح اللاأدرية ونفي جميع الأديان. انظر: سعده، فولتير، ص١١-١٢. اللاأدرية هي توجُّه فلسفي أو مذهب لاديني يقول: إن القيمة الحقيقية للقضايا الدينية أو الغيبية غير محددة، ولا يمكن لأحد تحديدها، وإن قضايا وجود الله أو الذات الإلهية موضوع غامض كلية، و لا يمكن تحديده في الحياة الطبيعية للإنسان. انظر:

Laurence B. Brown, Agnosticism, 2013 – 1434, p1-2. www.islamreligion.com website

(١١) سعده، فولتير، ص١١-١٢.

(١٢) يعتبر إنجو لويز دي ريكالدى المنحدر من أصل أسباني هو المؤسس لجماعة اليسوعيين؛ فبعد خروجه من بلاط الملكان الكاثوليكيان فريدنند وإيزبيلا، إلتحق بجيش شارل الخامس، وبعد اصابته أرغمته على الخروج من الجيش فاتجه إلى دراسة الدين المسيحي، فدرس حياة القدسيين بالإضافة إلى اللاهوت التي حصل بها على أعلى مرتبة علمية سنة ١٥٣٤م. ولإمتيازه بالحماس الديني تمكن من جمع عدد من المؤيدين حوله، وتعاهدوا على النضال من أجل المسيح و خدمة الكنيسة الكاثوليكية وطاعة البابا والسفر إلى القدس للعيش فيها والعمل على نشر الديانة المسيحية في بلاد المشرق الإسلامي، لكن توتر العلاقات بين الدولة العثمانية والبندقية منعتهم من تحقيق هدفهم، فعرضوا على البابا إنشاء جماعة تناضل من أجل المذهب الكاثوليكي فوافق البابا على ذلك وقام بإصدار مرسوم سنة ١٥٤٠م نص على إنشاء الفرق الكنسية المناضلة والتي عرفت فيما بعد بإسم اليسوعيين. يحيى، جلال (١٩٨١م)، **تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**،

الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص٤٦٠. وسيشار إليه لاحقًا: يحيى، تاريخ أوروبا.
(١٣) كريسون، فولتير، ص١١.
(١٤) المرجع نفسه، ص ١٢.
(١٥) سعده، فولتير، ص١٥؛ كريسون، فولتير، ص١٢.
(١٦) كريسون، فولتير، ص١٢.
(١٧) كريسون، فولتير، ص١٣؛ سعده، فولتير، ص١٥؛ سترومبرج، دونالد ١٩٩٤م، **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث ١٦٠١-١٩٧٧م**، دار القارئ العربي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ص١٨٤. وسيشار إليه لاحقًا: سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي.
(١٨) سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوروبي**، ص١٨٤.
(١٩) ديورانت، **قصة الحضارة**، ص ٣٥٣.
(٢٠) المرجع نفسه، ص ٣٥٣.
(٢١) تعلق فولتير بروح المذهب التجريبي عند جون لوك(١٦٣٢-١٧٠٤م)، وبالفيزياء عند نيوتن(١٦٤٢-١٧٢٧م). انظر: رايت، وليم كلي (٢٠١٠)، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ص٢٣٢-٢٣٣. وسيشار إليه لاحقًا: رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**؛ سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي، ص١٨٥.
(٢٢) انظر فولتير عند: حاتم، عماد (١٩٧٩م)، **مدخل إلى تاريخ الأدب الأوروبي**، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ص ٢٤٠. وسيشار إليه لاحقًا: حاتم، مدخل إلى تاريخ الأدب الأوروبي.
(٢٣) نف، إيمري (١٩٦١م)، **المؤرخون وروح الشعر**، ترجمة: توفيق اسكندر، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ص١٤-١٥. وسيشار إليه لاحقًا: إمري، المؤرخون وروح الشعر؛ سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوروبي**، ص١٨٤.
(٢٤) كريسون، فولتير، ص ١٧.
(٢٥) سعده، فولتير، ص١٦؛ حاتم، **المدخل إلى تاريخ الآداب الأوربية**، ص٢٤١.
(٢٦) كريسون، فولتير، ص ١٩.
(٢٧) النجار، جميل موسى(٢٠١١م)، **فلسفة التاريخ مباحث نظرية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص٨٣. وسيشار إليه لاحقًا: النجار فلسفة التاريخ.
(٢٨) كريسون، فولتير، ص ٤٠.
(٢٩) المرجع نفسه، ص ٤٠-٤١.
(٣٠) مؤلف كتاب العقد الاجتماعي، ولد في مدينة جنيف بتاريخ ١٧١٢/٦/٢٨م. انظر: كريسون، أندريه (١٩٦٠)، **روسو حياته، فلسفته، منتخبات**، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ص ٨-٩. وسيشار إليه لاحقًا: كريسون، روسو.
(٣١) كريسون، فولتير، ٤٠-٤١.
(٣٢) الحمادين، مبروك موسى (٢٠٠٧م)، **أثر فولتير في فكر رواد النهضة (رفاعة الطهطاوي، أحمد فارس الشدياق، فرح أنطون)**، رسالة ماجستير غير منشورة، إشراف: محمد الشوابكة، جامعة مؤتة، الأردن، ص٣٢-٣٣. وسيشار إليها لاحقًا: الحمادين، أثر فولتير.
(٣٣) سترومبرج، تاريخ **الفكر الأوروبي الحديث**، ص١٨٥
(٣٤) الأصبحي، أحمد محمد (٢٠٠٠م)، **تطور الفكر السياسي رواده اتجاهاته إشكالياته**، الجزء الثالث، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص١٢٩٢. وسيشار إليه لاحقًا: الأصبحي، تطور الفكر السياسي.
(٣٥) المرجع نفسه، ص١٢٩٢.
(36) Voltaire 2004, Philosophical Dictionary, 21st edition, penguin Classics, London, p.398.
(37) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.327-328.
(٣٨) وصل إلى حكم فرنسا عام ١٦٦١م وتوفي عام١٧١٥م، أصبحت فرنسا تحظى بمركز ممتاز في عهده في أوروبا، وشهد عصره ازدهر الأدب والفلسفة والعلوم والفن، وقد وصف فولتير عهده بأنه العصر الماجد والعظيم. سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوروبي**، ص١٣٧-١٣٨
(٣٩) بطرس الأكبر: ملك روسيا ولد ١٦٧٢م، وسمي الأكبر لأنه شرع في أمور جسيمة مثل تحديث دولته، وتعليم رعيته، وهذه الأعمال لم تخطر ببال أسلافه، توفي ١٧٢٥م. الحمادين، أثر فولتير، ص ٥٥.
(٤٠) كريسون، فولتير، ص٨٦-٨٧.
(٤١) سعده، فولتير، ص١١٠-١١١.
(٤٢) مرشد، عارف عادل، "**ملامح من الفكر السياسي عند فولتير**"، مجلة جامعة فلدلفيا الثقافية، عمان- الأردن، ص٤١. وسيشار إليه لاحقًا: مرشد، ملامح من الفكر السياسي عند فولتير.
(٤٣) الأصبحي، **تطور الفكر السياسي**، ص١٢٩٢.
(٤٤) من أبرز من نادى بمبدأ العقد الإجتماعي هو جان جاك روسو، ومبدأ العقد الاجتماعي قائم على أن يتنازل الشعب عن السلطة للإرادة العامة طوعًا ليتولى تدبير شؤونهم. انظر: الشيمي، محمد، (٢٠٠٩)، "**قراءة في فكر جان جاك روسو الفيلسوف والسياسي**"، مجلة الحوار المتمدن، عدد ٢٥٢٩، ص١-٢. وسيشار إليه لاحقًا: الشيمي، قراءة في فكر جان جاك روسو.
(٤٥) مرشد، **ملامح من الفكر السياسي عند فولتير**، ص٤٢.
(46) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.293.
(٤٧) كريسون، فولتير، ص٨٨؛ الأصبحي، تطور الفكر السياسي، ص١٢٩٠.
(48) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.183.
(49) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.183.
(٥٠) كريسون، فولتير، ص٨٨.
(٥١) الأصبحي، **تطور الفكر السياسي**، ص١٢٩٠.
(52) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.279,324.
(٥٣) فولتير (١٩٥٩م)، **الرسائل الفلسفية**، ترجمة: عادل زعيتر، دار المعارف، القاهرة، ص ٤٧-٤٨. وسيشار إليه لاحقًا: فولتير، الرسائل الفلسفية.
(٥٤) الأصبحي، **تطور الفكر السياسي**، ص١٢٨٨.
(٥٥) سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث**، ص١٩٧.
(56) Voltaire, Philosophical Dictionary, p.233
(٥٧) فولتير، **الرسائل الفلسفية**، ص٤٦.
(٥٨) الأصبحي، **تطور الفكر السياسي**، ص١٢٨٨.
(٥٩) كريسون، **فولتير**، ص٨٧.
(٦٠) الأصبحي، **تطور الفكر السياسي**، ص١٢٨٨.
(٦١) فولتير عند: الأصبحي، **تطور الفكر السياسي**، ص١٢٨٩.
(٦٢) فولتير عند: الأصبحي، **تطور الفكر السياسي**، ص١٢٨٩.
(٦٣) الأصبحي، **تطور الفكر السياسي**، ص١٢٨٩.
(٦٤) فولتير عند: الأصبحي، **تطور الفكر السياسي**، ص١٢٨٩.
(٦٥) لويس السادس عشر عند: مرشد، **ملامح من الفكر السياسي عند فولتير**، ص٤١.

دراسات
ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

مراسلات دبلوماسية من الشيخ محمد لامين دَرامى إلى السلطة الفرنسية الاستعمارية وزعماء محليين منتصف عام ١٨٨٦



د. محمد دوكورى
عضو هيئة التدريس
الجامعة الإسلامية
مدينة ساي – جمهورية النيجر

مُلَخّص

كان للشيخ محمد لامين (ت. ١٨٨٧) عدد من المراسلات بعث بها إلى حكام وقواد السلطة الاستعمارية، وإلى زعماء ووجهاء محليين كانوا ذوي أثر ونفوذ. هذه مقالة تدرس المراسلات التي أمكن جمعها من الأرشيف الوطني لجمهورية السنغال، حيث توجد وثائق الإدارة الاستعمارية التي حكمت أغلب دول ما يعرف اليوم بإفريقيا الغربية. تبدأ الدراسة بأهمية هذه المراسلات في كونها مصدرًا أوليًا لأخبار الشيخ محمد لامين، وأقوى توثيقًا لها، وكونها تجلي جوانب من تلك الأخبار لا تجليها المصادر الأخرى. هذه المقالة محوران: محور دراسة عامة يتطرق إلى الهدف الذي كان وراء بعث الشيخ للمراسلات، ويدرس كذلك خواص لغتها العربية، وينقد مراسلات نسبت إليه مكتوبة بغير العربية، ويتعرض إلى بيان المميزات العامة لمحتواها، وتصف ترجمتها إلى اللغة الفرنسية، لغة الإدارة الاستعمارية، وتدرس أخيرًا أنواع الأختام التي وثقت بها المراسلات. وتستطرد المقالة في استعراض مراسلات واردة إلى الشيخ، ثم يتناول المحور الآخر المراسلات بالتفصيل مرتبة حسب تاريخ كتابتها؛ ببيان الشكل المادي المميز لكل مراسلة: من رقم حفظها وحجمها وترجمتها، ومحاولة تحديد تاريخ ولو تقريبي لما لم يرد فيه تاريخ بناء على مضمونها والمعلومات التي وردت فيها وفي ترجمة بعضها، ثم بيان محتواها الخاص. وقد كان الحصول على تلك المراسلات ملحمة استمرت أشهرًا طويلة؛ فأشكر الطالب الباحث/ سالفو بُوبُو تِنمِرا salifu buubu tinmera من يافِرا، گَجاگا yaafera, gajaaga الذي ساعد في الحصول على صورها بعد لأي، وبذل في ذلك جهودًا وأوقاتًا تستحق تقديري وامتناني؛ فأشكره جزيلاً على سعيه وأسأل المولى القدير أن يبارك فيه.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	٢١	فبراير	٢٠٢٢
تاريخ قبـول النشـر:	٠٨	أبريل	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:
بلاد السودان؛ الاستعمار الفرنسي؛ المستعمرات الفرنسية؛ المراسلات الدبلوماسية؛ السنغال؛ الشيخ محمد لامين

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.285469

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
محمد دوكورى،"مراسلات دبلوماسية من الشيخ محمد لامين درامى إلى السلطة الفرنسية الاستعمارية وزعماء محليين منتصف عام ١٨٨٦".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ١٠٢ – ١١٤.

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique
Corresponding author: mdukure gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

مُقدِّمَةُ

النسخ الأصلية للمراسلات محفوظة في الأرشيف الوطني لجمهورية السنغال Archives Nationales du Sénégal، وهي من موروثات الإدارة الاستعمارية التي كانت تُسيِّر المستعمرات الفرنسية الواقعة في غرب بلاد السودان، وعرفت فيما بعد بإفريقيا الغربية الفرنسية Afrique Occidentale française. ورثت تلك الوثائقَ جمهوريةُ السنغال حين استقلت المستعمرات، وذلك مطلع ستينات القرن العشرين؛ نظرًا إلى أن عاصمة تلك المستعمرات كانت في سان لوي (Saint Luis) ودكار الواقعتين في جمهورية السنغال. سبعٌ من الرسائل محفوظة في المجموعة الوثائقية رقم 13G240، واثنتان منها في المجموعة رقم 1D85. وتوجد نسخ منها على ميكروفيلم، محفوظة في الأرشيف الوطني الفرنسي، في المجموعة الوثائقية رقم 200 MI[١].

تقع مراسلات الشيخ محمد لامين في حقبة فاصلة كانت تنتقل فيها المرجعية في كتابة الوثائق العمومية في بلاد السودان، من اللغة العربية إلى اللغات الأوروبية[٢]. ومع ذلك فقد ظلت للعربية بقية من مرجعية وأهمية، تمثلت في المراسلات التي كانت بين السلطات الاستعمارية وأهالي بلاد السودان، وخاصة في بداية الاستعمار المباشر في القرن التاسع عشر؛ فقد كانت تلك المراسلات تكتب حينئذ باللغة العربية، وبقيت كذلك إلى أن تمكن المستعمر من فرض لغته في جميع مجالات الحياة العامة المتصلة به.

وأهمية مراسلات الشيخ في كونه مصدرًا أوليًا لأخباره؛ فإنها نسخ أصلية، ونسبتها إليه موثقة بختمه عليها مرات؛ فما ورد فيها من معلومات عنه تكون موثقة، وتعبر عن وجهة نظره وحكايته هو للأحداث التي كان طرفا فيها، كما أنه يمكن أن يستنبط منها أمور لا تتوافر في الوثائق، أو تكون فيها مختلفة.

لفتت مراسلات الشيخ محمد لامين نظر المؤلفين وكُتّاب المقالات والتقارير الفرنسيين وغيرهم، ودفعتهم إلى ذكرها في مؤلفاتهم؛ لأهميتها وأثرها على مجريات الأحداث. فذكر رَنْسُنْ[٣] Rançon رسالةً كتبها الشيخ محمد لامين إلى الإمام بوبكر سعدا bubakar saada[٤]، سلطان بندو bundu، قبيل وفاته، يدعوه فيها إلى الانضمام إليه لمحاربة كفار من الأهالي. وذكر أن وصول الرسالة إلى بوبكر سعدا كان في الأيام الأخيرة من شهر نوفمبر ١٨٨٥. أي بُعَيد وصول الشيخ إلى مسقط رأسه في يوليو ١٨٨٥، من رحلته المشرقية. لم يبين رنسن اللغة التي كتبت بها المراسلة، ولم أقف عليها في أرشيف السنغال، ولا اطلعت على خبر عنها غير هذا.

وذكر العقيد كَلِينِي[٥] Colonel Galliéni اثنتين من رسائل الشيخ محمد لامين: تلقى إحداهما يوم ٩ ديسمبر ١٨٨٦، وعثر جيشه على الأخرى يوم ٢١ ديسمبر ١٨٨٦، كانت موجهة إلى أهل بندو، يحثهم فيها على التخلي عن موالاة الفرنسيين، وموافاته في بلدة جَنَّه *janna* من منطقة جاغا *jaaxa*. وذكر لُشَتِلِي[٦] Le Chatelier أن الشيخ محمد لامين كتب في شهر أغسطس عام ١٨٨٦، بعد أن استقر في منطقة جاغا، رسائل عديدة بعث بها إلى السلطة الفرنسية وزعماء محليين. والظن أن منها أكثر المراسلات التي في هذه المقالة. وأفاد إِڤَنْ هِرْبِكْ[٧] Ivan Hrbek أنه وقف شخصيا على خمس عشرة رسالة صادرة من الشيخ محمد لامين. ولم يذكر تفاصيل عن أعيان تلك الرسائل.

١-الهدف من المراسلات

كان الشيخ محمد لامين بمراسلاته، يسعى إلى فتح قناة دبلوماسية بينه وبين غرمائه المستعمرين، وسلاطين محليين وشخصيات مؤثرة في الحياة العامة في دول وسلطنات المنطقة؛ يبرر فيها تصرفاته حيال سلطنة بندو، ويوضّح مواقفه، ويعرض حكايته لمجريات الأحداث المتسارعة التي كان طرفا فيها، يدعو تارة إلى نصرته على خصومه، أو يحث أخرى على الحياد من جميع أطراف النزاع. بهدف الإبقاء على حد أدنى من العلاقة بعد أن تناءى عن بلاده التي كان تسيطر عليها القوة الاستعمارية، واستقر في منطقة جاغا.

لم تثمر المساعي الدبلوماسية من الشيخ محمد لامين، بل تكالبت عليه قوى معادية؛ ولم يواله ولا وقف محايدا إلا قليل ليس منهم الذين صدرت إليهم المراسلات؛ فلا أهل فوت ولا أهل بندو ولا السلطات الفرنسية، بل ولا الأفراد مثل المترجم عثمان فال؛ والَوا الشيخ محمد لامين، بل عادوه وقاتلوه وقاتلوا البلاد التي ناصرته، واصطلى مؤيدوه بنار الانتقام من المنتصرين.

٢-لغة المراسلات

كانت المراسلات مكتوبة بالعربية لغة وحرفا، وهي عربية تضاهي في الأسلوب والمفردات، العربية التي كانت مستخدمة في ذلك العصر، ويمكن توقع تأثرها بأساليب العربية التي كانت مستخدمة في بلاد المسلمين في المشرق التي جال فيها الشيخ سنوات كثيرة. هذا وتوجد في أرشيف السنغال رسائل منسوبة

إلى الشيخ محمد لامين؛ بعضها بالفرنسية أصلا، وبعضها مترجم إلى الفرنسية من غير توافر أصول عربية لها.

أما الرسائل الأصلية بالفرنسية فوقفت على اثنتين تتميزان بتاريخهما المبكر جدا، وغرابة محتواهما عن أسلوب الشيخ محمد لامين في رسائله، وينقصهما ختمه؛ وذلك يضعف الثقة في نسبتهما إليه. ولا أستبعد أن يكون المسؤولون الفرنسيون كتبوهما على لسانه، وعبروا فيها عما ظهر لهم من موقفه المسالم أو الموالي للسلطة الاستعمارية.

الرسالة الأولى[٨] مؤرخة بشهر واحد بعد عودة الشيخ إلى مسقط رأسه. وهي مكتوبة بخط يَدَوِيّ فرنسي جميل، في أعلاها رأسية بمكان المراسلة (كنجور)، وتاريخها (أغسطس ١٨٨٥)، والموجه إليه (حاكم المستعمرات). وهي في شكلها وأسلوبها كالرسائل الفرنسية الأصيلة، ولا تشبه ترجمات الرسائل من العربية. يصف الشيخ فيها الحاكم الفرنسي بقوله: سيدي الحاكم. ويذكر أنه رغب أن يستقر قرب الفرنسيين الذين كانوا حماة أجداده، ويصف نفسه بأنه صديق الفرنسيين ولن يطيع إلا أوامرهم في أي مكان. ويطلب من الحاكم أن يصنع له بطاقة. ثم ختم الرسالة بقوله: "أتشرف أن أكون في احترام عميق لك. خادمك المخلص: الحاج محمدو لامين".

والرسالة الأخرى[٩] مؤرخة بالثامن من سبتمبر ١٨٨٥، أي شهرين بعد عودة الشيخ من المشرق، وهي تتفق مع الأولى في التوقيت المكاني والزماني والتوجيه، وفي أسلوبها الفرنسي الأصيل. فيها وصف الحاكم ورجال السلطة الاستعمارية بأوصاف جليلة، يقول: أنتم دعمي وملاذي بعد الله، وأضع ثقتي في الله ثم فيكم، أنتم وحدكم أسياد العالم بعد الله. وفيها أن الشيخ محمد لامين قال: أنا صديقكم ومستعد لخدمتكم في أي مكان توجد فيه حاجتكم.

أما الرسائل المترجمة دون وجود أصولها بالعربية فمنها ترجمة لرسالة غير مؤرخة، منسوبة إلى الشيخ محمد لامين[١٠]، وردت ضمن مراسلة من مسؤول المكتب السياسي في بلدة ڭ ُرىِٓ Gorée. فيها كلام عن ثلاثة مبعوثين من الشيخ محمد لامين، وتوجيههم إلى سان لوي Saint Luis بناء على الأوامر، وأنه كان بحوزتهم رسالة من الشيخ محمد لامين إلى الحاكم Gouverneur، وأخرى إلى نائب الحاكم L[t] Gouverneur. ثم ذكر ترجمتها بالفرنسية، وأسلوبها أسلوب ترجمات الرسائل بالعربية. وهي رسالة قصيرة على ما بدا من ترجمتها، نُسب فيها إلى الشيخ أنه قال: سمعت أنك إنسان طيب وأحبك كثيرا، ولهذا أكاتبك، أعاهدك أنت قائد دائرة ڭ ُرِىٓ وجميع الآخرين، أنني أريد أن أكون صديقكم، سأكتب إليك كل ما أسمعه بالنهار وبالليل؛ لأني ابنك. سيسَلِّم ابني إليك هذه الرسالة، اِبعثْ به إلى سان لوي ليرى الحاكم. أرجو لك يوما طيبا، وأسلم عليك. وإن صحت هذه الرسالة فالأرجح أن يكون تاريخها – مثل السابقتين – في الأسابيع الأولى بعد عودة الشيخ من المشرق وذلك بُعيد يوليو ١٨٨٥، قبل فساد العلاقة بينه وبين الفرنسيين.

وتوجد ترجمة لرسالة منسوبة إلى الشيخ[١١]، لا يوجد معها أصلها بالعربية، تؤرَّخ بعد فبراير أو مارس ١٨٨٦، أي بعد بداية المواجهة بينه وبين الفرنسيين؛ لأنه ذكر فيها خوضه معارك استولى فيها على غنائم. وفيها دعوته جماعات من الأهالي إلى الالتحاق به في بلاد بندو. والرسالة موجهة إلى ابنه شعيبو، بواسطة أعيان محليين طلب منهم إيصالها إليه.

٣-مراسلات واردة

ليست الرسائل الواردة إلى الشيخ محمد لامين، بحجم التي صدرت منه؛ وسبب ذلك أن الرسائل الواردة إليه تكون محفوظة عنده، لكن وضعه حين المراسلات وعدم استقراره وكيفية نهاية أمره، ترشِّح ضياع أكثر المراسلات الواردة إليه، سواء أكانت رسائل جوابية عن مراسلات صادرة منه، أو مراسلات واردة إليه ابتداء.

ومع ذلك فقد وَجدتُ رسالة بالفرنسية كتبها إليه قائد دائرة بَكِل، في آخرها توقيع وختم الدائرة[١٢]، أرسلها مع مترجم كلفه بشرح مضمونها. يدل تاريخها أنها كانت في بداية رحلة الشيخ التي بدأت بها الأحداث المتسارعة التي انتهت بالمواجهات والحروب، في آخر عام ١٨٨٥. وفي رسائل الشيخ الآتية، مراسلة جوابية عن مراسلة شبيهة، موجهة إلى قائد كاي. وهذه ترجمة رسالة قائد بكل:

بَكِل، ١١ ديسمبر ١٨٨٥. قائد بَكِل إلى الحاج محمد لامين. سلاما. أُرسِل إليك ألفا سِيڭا، مترجمي؛ يسلم إليك هذه الرسالة ويشرح لك ما أَعنيه. سمعت أنك دخلت الأراضي الفرنسية رفقة حواش كثير فيهم مسلحون. ليس ذلك الذي سمح بفعله العقيد القائد الأعلى. لا يجوز أن تتجاوز حاشيتك خمسين رجلا غير مسلحين؛ لا يجوز لأية مجموعة مسلحة غير الجيش الفرنسي، أن تسير في أراض فرنسية. أرجو أنك إذا وجدت هذه الرسالة ستلتزم بما كان متفقا عليه مع القائد الأعلى؛ أي لن تُبقي معك إلا خمسين رجلا بدون سلاح. إذا لم تفعل ذلك فورا فسأبلغ العقيد القائد الأعلى.

وتوجد مراسلة بالفرنسية من العقيد هَنري فْرِى Colonel Henri Frey، بتاريخ الخامس من فبراير عام ١٨٨٦[١٣]، ولم أجد ترجمة لها إلى العربية. والظن من تسلسل الوثائق في أرشيف السنغال، أنها جواب عن مراسلة للشيخ محمد لامين، سأتي في هذه المقالة.

هذه ترجمتي لرسالة العقيد هنري فرى إلى العربية:

القائد الأعلى لأعالي [نهر] السنغال، إلى الحاج لامين. سلاما. تسلمت رسالتك التي لا تغير شيئا في الوضع. تعلم تماما أنك هاجمت ظلما بلاد بندو التي هي صديقتنا منذ سنوات عديدة. لو بقيت هادئا في كنجور لما حدثت الحرب. البيض [الأوروبيون] لا يعتقدون أن الله الذي هو طيب جدا يمكن أن يكلف رجلا بمهمة الحرب التي هي سيئة جدا للجميع، ولا يوافِق على إجبار الناس على اعتناق دين على رغم عنهم. سنبقى أعداء ما دمتَ تُضِرّ بأهل بندو، وسيكون عبثا أن تكتب إليّ في المستقبل؛ لن أستمع إليك ما دامت في يدك الأسلحة، وما دامت مواعظك في أراضينا تسبب الإخلال بالنظام. لو كنت حقا مرسلا من الله لَلُمْتَ نفسك على المآسي التي سبَّبْتَها في كل مكان. هذا ما أردتُ قوله لك.

٤-شكل المراسلات

الرسائل بين القصيرة والمتوسطة؛ فهي بين ١٣٢ و٥٥٩ كلمة، ولم تبلغ رسالة منها صفحتين كاملتين من صفحاتهم. وهي مكتوبة بالقلم السوداني، وهو نوع من الخط المعروف بالمغربي؛ ترسم فيه الفاء بنقطة موحدة تحتية، والقاف بنقطة موحدة فوقية، وترسم الياء المتطرفة بدون نقطتين تحتها، وقد تشتبه بالألف المتطرفة؛ فيفرق بينهما أحيانًا بضبط ما قبلهما بالكسر أو الفتح، مثل: "النصـٰرَى"، و"تـوتِى". ويرسم المد في المراسلات كثيرًا ألفا صغيرة فوق الكلمة بدلا من كتابتها في صلب الكلمة، مثل "الالبٰـب... دِيٰـرنَا... وشفعنٰـهم"، بدلا من: الألباب، ديارنا، وشفعناهم. وقد يرسم ألفا صغيرة على المقصورة في مثل: "الْمُصْـطفىٰ والمجْتبىٰ والمُرْتَقَىٰ". وهي تختلف في ضبط كلماتها بالشكل؛ فبعضها مضبوطة كاملة، والضبط في بعض آخر قليل أو معدوم. والضبط فيها دوما بالحركات، لا بالحروف. والضبط إذا كان لجميع الرسالة فبسبب مزيد عناية بها، وإذا كان جزئيا فإما لأن الكلمة غير عربية أو كونها محتملة أو غير واضحة في سياقها.

كل رسالة من أولها إلى آخرها فقرة واحدة متواصلة؛ فليس فيها تقطيع الفقرات. وليس فيها كذلك علامات ترقيم مطلقا، كعادة الكُتّاب في ذلك العصر، إلا علامات في مواضع قليلة لمساعدة القارئ، مثل قوله: الحمد لله ذى العزة والجلال وذى القدرة والكمال وذى النور والجمال؛ بوضع ثلاث نقاط على شكل هرم رأسه أعلى، بعد اللام في آخر الكلمات الثلاث؛ للدلالة على أنها مسجوعات. ومثل أنه توضع شرطة صغيرة لتكميل السطر إذا بقي منه ما لا يفي بالكلمة المراد كتابتها.

يدل على العناية بالمراسلات، تصحيحها أثناء الكتابة؛ بشطب كلمة وقع فيها خطأ وتصحيحها بعدها في النص، أو تصحيحها بعد الكتابة؛ إما بشطب كلمة وكتابة الكلمة الصحيحة بين السطور، أو إلحاق كلمة ساقطة في الهامش أو بين السطور.

لا يوجد تاريخ في المراسلات، لا هجري ولا ميلادي، إلا ما كان في الأختام من تاريخ هجري (١٢٨٣هـ=١٨٦٥-١٨٦٦م)، وهو تاريخ ثابت وسابق على عودة الشيخ إلى مسقط رأسه وعلى كتابة الرسائل قطعا؛ والظن أنه تاريخ صنع الخاتم كما سيأتي. وليس في ترجمات المراسلات تاريخ كذلك، إلا في ثنتين منها: في ترجمة الرسالة التي إلى القائد الأعلى؛ ذكر تاريخ وصولها إليه بالسادس عشر من أغسطس ١٨٨٦، وفي ترجمة المراسلة الأولى إلى الحاكم؛ ذكر تاريخ الترجمة بالرابع والعشرين من سبتمبر ١٨٨٦. لذا حاولت الدراسة التوصل إلى تاريخ ولو تقريبي لكل مراسلة، من دراسة مضمونها وما ورد عنها في المصادر.

ويكثر فيها أن ترسم الكلمة على طريقة التلفظ بها؛ فيكتب: طلبت صُّلح، أي طَلَبْتُ الصُّلْح. ويكتب: إلى سُلطان اَلعظم، أي إلى السُّلطان الَاعْظم. ويكتب: أهلي وأقاربِ وأحبائي؛ أي أهلي وأقاربي وأحبائي. وفي الرسائل أسلوب متميز في كتابة الأعلام المحلية، وهو أسلوب أصيل لا تتحَوّل فيها مدود الخط العربي إلى حركات، كما يقع في الأسلوب المعاصر؛ فهو يكتب (صَنبَ) وليس (سانبا)، ويكتب (مَقا) وليس (ماقا)، ويكتب (أَرَم جَو) وليس (أرام جاو)، ويكتب (كُمَدًا) وليس (كوماندان)... والكلمات التي فيها مخارج غير عربية؛ تُرسم بتحويل الحروف العربية، كما في "كُعَّنِ"، اسم بلدة من بلدات العدوة اليسرى للنهر؛ فالعين مع الشدة فيها لرسم مخرج خاص لا يوجد له مقابل في العربية، يرسم في الأبجدية الدولية للغات الإفريقية برمز (ŋ).

٥-مضمون المراسلات

لغة الرسالة مفهومة من قارئ العربية، إلا مواضع غلبت عليها التعبيرات المحلية، مثل قوله عن جماعة من أعدائه: كنت أسعى إليهم بالسِّلم، فإذا "هم يجلسون قبلى بالعداوة"[١٤]، يعني أنهم نصبوا له كمينا وترصدوه بعداوة. ومثل إطلاقه المسافر على الغريب.

وتتضمن كل مراسلة ثلاثة أجزاء رئيسة، **المقدمة**: وفيها غالبا خطبة قصيرة، وقد تطول بالسجع والمترادفات، وفيها أيضا التصريح بالمرسِل والمرسَل إليه، ويكون ذلك مختصرا أحيانا، وأحيانا يطول بالأوصاف التي يوصفان بها. ثم **الصلب**: ويبدأ غالبا بقوله: "إعلامك"، وأغلبه في بيان حكايته لأحداث بندو والمعارك بعدها، واستنكار خطف أهله، والتحذير من موالاة أعدائه، وطلب الصلح أو الجياد. ثم **الخاتمة**: ويكون كثيرا بذكر الله والدعاء، وقد يخير قبله المرسَل إليه بين أن يقبل مسعاه الدبلوماسي؛ وأن ذلك ما يريده، أو ألا يقبله؛ فيتوكل هو على الله في المواجهة. ثم ينهي الرسالة كثيرا بكلمتين: انتهى والسلام، أو بالسلام فقط.

في مقدمة بعض الرسائل عبارات وصفت الشيخ محمد لامين بأوصاف عظيمة ونعوت جليلة؛ مثل ما في مراسلة القائد الأعلى: من أمير المؤمنين، وسلطان المسلمين، والمجدد لنهج السنة القويم، والرافع لسمك الشرع السليم. وفي المراسلة الأولى الحاكم: من تاج العارفين، ومربي المريدين، وقائد جيش الله المنصورين؛ أعني به شيخ محمد الأمين، الحآج بيت الله الحرام، المشاهد جميع المناسك وزيارة روضة الشريفة. وفي المراسلة إلى زعماء بندو: من شيخ البوادي والأمصار، وشيخ البيض والسود، وشيخ الازمان والاقطار، وشيخ الألوان والأجناس، بل شيخ الكل. وفي المراسلة إلى زعماء فوت: ممن تولاه الله أمره، وعظم شأنه، وكثر إحسانه، وفضل أمره، وكَثَّر تابعيه، وأملح جسمه لجل البرية، وكرم تأديبه بالقلب والوجه والفعل..؛ أعني به ولي الله، تقي الله، مطيع الله.

وهذه الأوصاف وردت في الرسائل التي كتبها من مقره في جاغا، صيف عام ١٨٨٦؛ حين أخذ وضعه صبغة الدولة؛ فظهر ذلك في مراسلاته، وخاصة تلك التي كتبها إلى الحكام الاستعماريين والزعماء المحليين. ولم يرد ذلك في التي كتبها قبل انتقاله إلى جاغا، سواء قبل أحداث بندو أو بعدها. كما أن الرسالة الأخيرة التي في هذه المقالة، لم يرد فيها إلا أوصاف قليلة فيها شيء من التواضع، والأرجح أنه كتبها بعد إجلائه من جاغا.

والظن أن تلك الأوصاف من إنشاء كاتب المراسلات، على عادة السلاطين والأمراء في أن مراسلاتهم يتولاها عامل ديوان الإنشاء، وتكون المقدمات المحتوية على أوصاف السلطنة من إنشائهم. والله أعلم.

توجد في المراسلات أخطاء إملائية ونحوية، والظن أن بعضها سبق قلم، وبعضها قد يكون أسلوبا جاريا لهم مخالفا لقواعد العربية المعروفة، مثل "الفَرِسِيُونَ"[١٥] بكسر الراء وبلا نون بعدها (الفرنسيون)، و"لم جئت"[١٦] بإلحاقه الجازم بالفعل الماضي، و"اِحْدَى وَثَلَاثِينَ مَلِكًا"[١٧] بتأنيث العدد. و"ما اَردتُّ والخصمُ"[١٨] برفع الاسمين.

٦-ختم المراسلات

مراسلات الشيخ محمد لامين مختومة بأختام موحدة؛ ما يؤكد فيها البعد الرسمي، ويضفي عليها صبغة التوثيق من مصدرها، بل كثير منها مكتوبة بخط متشابه، ما قد يعني وجود متولي الإنشاء. وقد يكون الختم أعلى ورقة الرسالة، وقد يكون أسفلها. وهي نوعان من الختم:

أحدها: ختم كبير مدَوَّر، مكتوب فيه على سطرين: "محمّد الامين" و"١٢٨٣"، وهما محاطان بشبه سعف النخيل. وكثيرا ما يُختم على الرسائل بهذا الختم مرتين. والظن أن العام الذي في الختم (١٢٨٣ هجري) هو عام صنع الختم أثناء رحلته المشرقية؛ فإنه يقع بين عامي ١٨٦٥-١٨٦٦ بالميلادي، وحيث إن عودة الشيخ من رحلته المشرقية كانت عام ١٨٨٥، فيقع العام على الختم عشرين سنة قبل العودة. وهو يشبه أختام تلك الحقبة؛ أن يكتب تاريخ صنع الختم أسفل الأسطوانة بعد اسم صاحب الختم.



صورة ختم الشيخ محمد لامين (الكبير)





ختمان يشبهان ختم الشيخ محمد لامين، مصنوعان عام ١٣٣١هـ وعام ١٣٤٣هـ[١٩]

النوع الآخر: ختم بحجم أصغر، وظني أنه خاتمه الشخصي؛ فكان يُختَم على المراسلة بختمه الرسمي مرة أو مرتين، ثم يَختِم هو عليها بخاتمه الشخصي مرة. وهو كالأول مدوَّر مكتوب عليه على ثلاثة أسطر: "محمد"، "الامين"، "١٢٨٣". وهو العام نفسه الموضوع على الختم الكبير، وسبق أنه عام صنع الخاتم.



صورة خاتم الشيخ محمد لامين (الصغير)

٧-ترجمة المراسلات

أولـت الإدارة الاسـتعمارية اهتمامـا واضـحًا لمراسـلات الشيخ محمد لامين، تمثل في ترجمتها، وفي أرشفتها بعد ذلك، سواء التي وجهها الشيخ إليها، أم التي وجهها إلى غيرها، ووقعت في يدها؛ فكل المراسلات التي وقفت عليها في وثائق الإدارة الاستعمارية، ترجمت إلى الفرنسية، بـل إن بعضـها ترجمـت مـرتين، مـرة أولى مـن مـترجم قليـل المعرفـة بقواعـد اللغـة الفرنسية؛ فتكثر فيها الأخطاء النحوية والأسلوبية، ثم تترجم مرة أخرى من آخَر أعلى معرفة بالفرنسية؛ يصحح ما وقع في الترجمة الأولى.

توجد في بعض الترجمات قصور في نقل المكتوب بالعربية إلى الفرنسية، مثل ترجمة ما جاء في مراسلة الحاكم من نعته بأنه شَرَّق نَعتُه وغَـرَّب، فـترجم إلى: الـذي كأنه في كـل مكـان؛ الشرق وفي الغرب " qui et comme partout l'est et alouest". ويبدو من بعض المترجمين معرفة ما بدين الإسلام ومصادره، وخاصة القرآن الكريم.

أفـادت ترجمـة المراسـلات في زيادة بيـان مواضـع منهـا، وخاصة في ضبط الأعلام الشخصية والمكانية غير العربية، التي قد لا يكفي الرسم بالحروف العربية وحركاتها في تمام ضبطها؛ فإذا انضمت الترجمة إلى الفرنسية وكتبت تلك الأعلام بالحروف اللاتينية، ساعد ذلك في تقريب طريق النطق بها.

٨-المرسِل

المراسلات التسع كلها بعث بها الشيخ محمد لامين درامى *mahamadu lamini daraame*، وهو عالم سوننكى ولد في بلدة كنجور الواقعة أواسط نهر السنغال قرب بلدة كاي. وبعد تقلبـه في مراحـل التعلـيم في بـلاده، رحـل إلى المشـرق رحلـة طويلة، عاد منها إلى مسقط رأسه في يوليو ١٨٨٥، وكان يسيطر عـلى بـلاده الاستعمار الفرنسي. وبعـد فترة قصيرة مـن علاقـة طيبـة مع قـوة الاحـتلال، بـدأ في أوائل شـهر ديسمبر زيارة إلى أهله في بلدات إقليم ڭَجاڭا، بعد إذن القائد الأعلى حاكم مستعمرة أعالي النهر. أظهرت رحلته شعبيته الكبيرة، وتبعته جماعات كثيرة من كل البلاد. فبدأت علاقته بفرنسا تسوء، ولم تـزل تسـير مـن سيء إلى أسوأ إلى أن أفضـت إلى مواجهـات مسلحة ومطـاردات، انتهـت بمقتلـه في ديسمبر ١٨٨٧، عنـد نهـر غامبيا على مقربة من المستعمرة البريطانية[٣٠].

تميز الشيخ أنـه راسـل حكـام السـلطة الفرنسـية المحتلـة، وسلاطين ووجهاء محليين، مراسلات كتب أغلبها من مقره في جاغا، سعى بها إلى أهداف دبلوماسية. وفيما يلي عـرض التسع المراسلات الـتي وقفـت عليهـا في دار وثـائق السـنغال، شـكلا ومحتوى، بعد بيان المرسَل إليه.

المراسلة الأولى: إلى قائد كاي

المرسَل إليه: "كُمَدَ قَايٍ" كما في نص الرسالة، والقائد رتبة عسـكرية وإداريـة؛ فهـي رتبـة حكـام الـدوائر Cercles؛ فهـو هنـا الحاكم الفرنسي لدائرة كاي، التي فيها بلدة الشيخ محمد لامين ومقره. وكان في كاي حاكمان: حاكم دائرتها الخاصة برتبة قائد Commandant، وحـاكم أعـلى يحكـم مسـتعمرة أعـالي النهـر، برتبة عقيد Colonel. ووصفه كاتب المراسلة بقوله: السلطان الأعظم والأمير الأكبر، وحبيبي كما يعلم المولى.

شـكل الرسـالة: الرسـالة بالعربيـة محفوظـة في أرشـيف السـنغال بـرقم 13G240/44. وهـي مختصـرة؛ كلماتهـا ١٣٢ في ثمانيـة أسـطر ونصـف. وهـي خاليـة مـن الشـكل إلا في مواضع قليلة. ختمت بالختم الكبير مرة واحدة أسفل وسط الرسالة.

ترجمـت الرسـالة عـلى الورقـة نفسـها بقلـم رصـاص، وفيهـا أخطاء إملائية كثيرة.

لـيس في المراسـلة ولا ترجمتهـا تـاريخ، لكـن النظـر في موضوعها يُغلِب على الظن أنها كتبت قبل أحداث بندو الأولى التي وقعت في فبراير ١٨٨٦؛ لأنه ذكر فيها أن الحقيقة ستتضح بعدما يرجع إلى كاي؛ فكتابتها تكون على الأرجح حين كان ثمة احتمال لعودته إلى كاي، قبل بدء المواجهة المسلحة بينه وبين الفرنسيين؛ فيكون تاريخ المراسلة ديسمبر ١٨٨٥ أو يناير ١٨٨٦، أثناء رحلة الشيخ محمد لامين التي بها انطلقت الأحداث.

المراسلة جواب لرسالة بعث بها قائد كاي، كما في النص، ويوجـد في أرشـيف السـنغال رسـالة في الموضـوع نفسـه بـرقم 13G240/46، لكـن مـن قائـد بَكِـل Bakel، بعـث بهـا مـع مترجمـه ألفا سِيغا *Alfa Seega*، وكلف المترجم شرح الرسالة. ينكر فيها المسؤول الفرنسي على الشيخ محمد لامين مجاوزة مرافقيه خمسين رجلا منهم مسلحون، وأن ذلك مخالف لشروط القائد الأعـلى حـين أذن لـه برحلتـه إلى بَكِـل. لكـن لـيس فيهـا موضـوع دخول الشيخ محمد لامين بلدات لا يرغب أهلها في دخوله فيها، كما في هذه المراسلة الجوابية من الشيخ.

محتـوى الرسـالة: بعـد خطبـة قصـيرة وذِكـر المرسـل والمرسل إليه، ذَكر أنه تسلم رسالة قائد كاي، وفهم ما فيها، لكنه اعتذر عما أنكر عليه من كثرة مرافقيه، بأن ذلك لم يكن مقصودا، بل أمرٌ من الله لم يمكن رده. ثم فنَّد ما نُقل إلى القائد بأنه دخل بلدات على رغم أنف أهلها، وذكر أنه كذب محض،

ومحاولة للإيقاع بينه وبين الفرنسيين؛ لأن أهل تلك البلدات أقاربه وأحبابه، وكانوا راضين بدخوله بلداتهم.

ثم وعد أنه إذا رجع إلى كاي سيتبين له كذب المفترين.

ثم أنهى الرسالة كالمعتاد بقوله: انتهى. والسلام.

المراسلة الثانية: إلى المترجم عثمان

المرسَل إليه: عثمان، تكرر اسمه في المراسلة سبع مرات، خمس مرات مفردا: عثمان، ومرتين مركبا: عثمان نار، بنون وراء. وورد في مراسلة قائد مدين التي تضمنت الترجمة إلى الفرنسية، لكنه فيهما: عثمان فال Ousman Fal، بفاء ولام. ويمكن أن يكون المرسَل إليه معروفًا بكلا المركبين: عثمان نار، وعثمان فال. وأن ما ورد في الأصل بالعربية شهرته عند عامة الناس، وما ورد في الترجمة هو اسمه المعروف عند الإدارة الاستعمارية، الثابت في أوراق هويته.

وصف المرسَل إليه بأوصاف تدل على ثقة الشيخ محمد لامين به، ورجائه فيه أن يتوسط لإيصال صوته وحكايته للأحداث إلى المسؤول الفرنسي، فقال عنه: "حبيبي وقرة عيني وأميني وخليلي وخليفتي من بعدي". فألمح إلى توجسه خطر وجود أهله وسط أراض يسيطر عليها الفرنسيون، في ظل تفاقم الوضع بينه وبينهم؛ فجعل المرسَل إليه خليفته في أهله، إشارة إلى طلب حمايتهم. وكان عثمان فال تاجرا ميسورا في بلدة مدين من فئة تجار الصمغ (تْرِيتَنْ traitants)، ثم عُيِّن كبيرَ مترجمي المركز الفرنسي في بلدة مدين التي يوجد قربها بلدة الشيخ، ثم أصبح رئيسا محليا لإحدى المقاطعات Chef de canton. وشارك مع العقيد هنري فرى في حملته الانتقامية على البلدات التي ظاهرت الشيخ وتبعته. وقُلِّد عثمان وسام شرف بطلب من العقيد فرى، بتاريخ ١٨٨٦/١٢/٠٢[٢١]. فلم تكن مراسلة الشيخ ورجاؤه فيه لتنفع في استمالته.

شكل الرسالة: نسختها الأصلية محفوظة في أرشيف السنغال برقم 13G40/3. وهي في ٢١٩ كلمة، في ١٢ سطرا. كتبت على عرض الصفحة؛ فيَصِل عدد الكلمات في السطر إلى ٢٣ كلمة. ولا يوجد فيها ضبط بالشكل إلا في موضع واحد، في كلمة كُمَندً (قائد الدائرة)، في ورودها الثاني؛ وسبب الضبط كونها غير عربية.

وذكر الكاتب في آخر الرسالة أن الشيخ محمد لامين أمر بكتابتها ولم يحضر ذلك بنفسه. ويؤكد ذلك الختم الذي في ثلاثة مواضع في آخرها، في الطرفين والوسط؛ فإن مضمونه مختلف عن مضمون ختم الشيخ؛ ففيه اسم عَلَم (أبوبكر الصديق)، تحته عام هجري ١٢٨٣. ولم أجد هذا العَلَم إلا في هذا الموضع. أما العام المذكور فهو ذات العام في ختم الشيخ نفسه، وهو عام الصنع كما سبق. وفي ذلك دلالة على أن المأمور (أبوبكر الصديق) كان مرافقا للشيخ في رحلته المشرقية وعاد معه إلى بلاده، وبقي بينهما تواصل.

هذه هي الرسالة الأولى من جهة الشيخ محمد لامين في شأن أحداث بندو التي وقعت أوائل عام ١٨٨٦، أمر بكتابتها وهو ما زال داخل أراضي بندو بعد سيطرته عليها، مشغولا بأحداثها المتسارعة، كما ورد في الرسالة، قبل أن يتفرغ لكتابة الرسائل الأخرى في الموضوع حين استقر وضعه في جاغا، وواتته الفرصة لدبلوماسية المراسلات. تَرجم الرسالة إلى الفرنسية المرسَلُ إليه نفسه (عثمان)، وكان مترجما إداريا في بلدة مدين، ثم بَعث قائد مدين بالترجمة النهائية إلى مسؤول أعلى، بتاريخ ١٦ فبراير ١٨٨٦.

محتوى الرسالة: بعد خطبة قصيرة وذِكر المرسِل والمرسَل إليه، بيَّن أنه سمع وصول أنباء إلى الفرنسيين تفسد سمعته عندهم، ثم بدأ في شرح حكايته هو للأحداث التي وقعت في بندو، فذكر أنه كان فيها مظلوما لا ظالما، وأنه كان مضطرا إلى القتال غير راغب فيه. ووعد بأن الأمر سيتضح إذا رجع وحكى روايته للمسؤولين الفرنسيين في كاي ومدين. وطلب من المرسَل إليه أن يكلم المسؤول الفرنسي ألا يؤاخذه بكلام الواشين.

ثم ذكر الكاتب أن الشيخ محمد لامين أمر بكتابة الرسالة؛ لكونه مشغولا عن كتابتها.

ثم أنهى الرسالة بالخاتمة المعتادة: انتهى. والسلام.

المراسلة الثالثة: إلى القائد الأعلى وقائد الدائرة

المرسَل إليه: "كُلُنَلْ.. وَكُمَادًا"، كما في نص الرسالة. المسمى الوظيفي للأول: القائد الأعلى Commandant Supérieur، وهو حاكم مستعمرة أعالي نهر السنغال، التي أصبحت تعرف فيما بعد تعرف بمستعمرة السودان الفرنسي Soudant Français، وكان مقره آنذاك في بلدة كاي، ويعين فيه عسكري برتبة عقيد (كلنل Colonel). وهو في شهر أغسطس ١٨٨٦ الذي وصل فيه الرسالة، قائد أعلى بالنيابة، وهو أنطوان كُمْبْ Commandant Antoine Combes[٢٢]، تولى القيادة الأعلى بالنيابة بعد مغادرة العقيد هنري فرى Colonel Fray، وقبل وصول العقيد ڭَلِيني Gallieni، خلفا له[٢٣]. أما الآخر فهو حاكم دائر كاي الخاصة، ومقره كذلك فيها، ويسمى: قائد (كُمَنْدَنْ Commandant).

شكل الرسالة: هي محفوظة في أرشيف السنغال برقم 13G240/31. وهي في ٣٦٥ كلمة، في ثلاثة أعمدة: العمود الأول ٢٧ سطرا، والثاني ٢٨ سطرا، والثالث ٨ أسطر. يظهر في الورقة الأولى التي فيها العمودان الأولان أثر لاصق يلصق العمودين في ثلاثة مواضع أسفل الورقة، كتب تحت الكلمة الأخيرة من العمود الأول، الكلمة الأولى من العمود الثاني؛ على طريقتهم في ربط الأوراق. وحيث إن الإجراء نفسه لم يُعمل في نهاية العمود الثاني؛ فذلك دليل على أن العمود الثالث كتب على ظهر العمود الثاني. وختمت المراسلة تحت العمود الثالث ثلاث مرات: مرتين بالختم الكبير فوق بعضهما في الجهة اليمنى، ومرة بالختم الصغير على يسار الختم الكبير الفوقاني. ويظهر في الرسالة اعتناء واضح بها؛ فكل كلماتها مضبوطة بالشكل، وقلمها سميك، ويبدو فيها مواضع مراجعة وإصلاح وتصحيح، ومستوى لغتها رفيع، وفيها عدة مواضع اقتباس واستدلال بآيات قرآنية.

الرسالة مترجمة، وتوجد نسختها الأصلية في أرشيف السنغال في الصفحة الموالية للرسالة بالعربية، وتقع في صفحتين. وفيها أن المراسلة وصلت من جُكْ ُنْتُرى "Diogountouré" بتاريخ ١٦ أغسطس ١٨٨٦، وهذا التاريخ مسجل كذلك آخر المراسلة الأصلية، لكن بالفرنسية وبحبر مغاير. وفي الترجمة أن الرسالة بعث بها الشيخ مع المرأة المذكورة فيها " J'envoie la lettre par une femme à vous nommée Aram Diaw". ولا يظهر ذلك من نص الرسالة بالعربية؛ فقد يكون المترجم حكى الواقع أن الرسالة وصلت مع المرأة، وذلك محتمل ومناسب.

محتوى الرسالة: بعد خطبة مختصرة وذكر المرسِل والمرسل إليه؛ بدأ في بيان سبب المراسلة، وهو بعث امرأة من أتباع الفرنسيين إليهم، وهي أَرَمْ جَوْ Aram Diaw. وأن ذلك من أجل إظهار الموافقة، ومحاولة منه لإخماد الفتنة التي ثارت من أحداث بندو، وأنه ما زال على عهد الصداقة بينه وبينهم.

ثم شرع في حكاية مشكلته مع أهل بندو، وأنها بسبب منعه من المرور في أرضهم، واستعظم منهم ذلك، وذكر أنه مخالف للشرع والعقل والعرف الذي اعتاده هو نفسه في رحلته المشرقية، التي استضافه فيها واحد وثلاثون ملكا منهم أحمدو ابن الشيخ عمر. وأن سبب منعهم إياه هو حرصهم الشديد على الرئاسة، وخوفهم من انتقال السلطة منهم إلى غيرهم، وأتبع ذلك بآية من القرآن (آل عمران ٢٦): {تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ}.

ثم عاد إلى طلب إخماد الفتن، وأظهر ما يؤكد حسن نواياه، وقال إن علامة ذلك أن كل مركز فرنسي مرَّ به في رحلة العودة، لم يُحدِث فيها ضررًا ولا شغبًا. وطلب أن يُبعَث إليه سريعا رُسلٌ للتفاوض على الصلح. وذكر أنه في حال لم تنجح مساعيه في الوصول إلى الصلح؛ فإنه يتوكل على الله ويفوض أمره إليه. في إشارة منه إلى استعداده للمواجهة والحرب.

ثم أنهى الرسالة بقوله: والسلام.

المراسلة الرابعة: (الأولى) إلى الحاكم العام

المرسَل إليه: هو الحاكم العام لمستعمرة السنغال وتوابعها Sénégal et Dépendances، وهو يومئذ أعلى سلطة، وتتبعه مستعمرة أعالي النهر، التي كان فيها بلدة الشيخ محمد لامين ومعظم البلدات التي كانت فيها الأحداث. وكان يقيم في سان لوي Saint Luis. وكان الحاكم يومئذ هو المدعوّ جول جِنُوِيْ Jules Genouille[٣٤].

شكل الرسالة: نسختها الأصلية في أرشيف السنغال، برقم 1D85/9. عدد كلماتها ٥٥٩، في ٤٤ سطرا، كلها في صفحة واحدة. وفي يسار أعلى الصفحة ووسطها ختم على الرسالة ثلاث مرات، مرتين بالختم الكبير، ومرة بالختم الصغير بينهما.

في الجهة اليمنى أعلى الورقة خمسة أسطر قصيرة، كأنها ملحق بالرسالة بعد كتابتها، ذكر فيها رجلا اتهمه بأنه رأس الفتنة والنمام بينه وبينه الفرنسيين، وهو غير الثلاثة الرجال الذين وجه التهمة نفسها إليهم في صلب الرسالة.

ترجمت الرسالة إلى الفرنسية، في صفحتين ونصف، وتوجد نسختها الأصلية في أرشيف السنغال بالرقم السابق نفسه. وكانت الترجمة في بلدة سان لوي بتاريخ ٢٤ سبتمبر ١٨٨٦، وصادق عليها سكرتير الشؤون السياسية، بتوقيعه وختمه. ومنها يؤخذ التاريخ التقريبي لكتابة الرسالة، ومن أنه ذكر فيها معركة تُنبُكانى التي كانت في أبريل ١٨٨٦؛ فيقع تاريخ كتابة الرسالة بالتحديد بين شهري أبريل وسبتمبر. ولا يستبعد أن يكون تاريخ كتابتها شهر أغسطس؛ بناء على ما سبق أن الشيخ كتب فيه من مقره في جاغا مجموعة رسائل.

محتوى الرسالة: بعد خطبة قصيرة وذِكر المرسِل والمرسَل إليه، بيَّن أن سبب الرسالة إعلام الحاكم أنه لا يريد حربا بينه وبين فرنسا، وأن ما وقع من المعارك هي مكيدة للإفساد بينهم؛ وذكر أن البيّنة على صداقته كونه في طريق العودة من المشرق، مرَّ بمراكز فرنسية عديدة، وكانت علاقته

طيبة مع حكامها، حتى وصل إلى بلدته (كنجور) الواقعة في الأراضي التي تسيطر عليها فرنسا.

ثم تطرق إلى السبب الذي أدى إلى اندلاع الحرب؛ وهو رفْضُ سلطان بندو السماحَ له بالمرور إلى الأراضي التي كان يقصدها وراء بندو، رغم كل محالات إقناعه أن ذلك لا يضر بلاده، بل تعدَّى أهل بندو على مبعوثيه إليهم؛ فاضطر إلى قتالهم، وهزمهم وفَرّ بعضهم إلى المركز الفرنسي في بلدة بَكِل، وسَعَوْا هناك في الوقيعة والنميمة؛ حتى انتهى الأمر إلى الحرب بينه وبين الفرنسيين.

ثم أيكَّد دعواه وحسن نواياه تجاه القوة الفرنسية، بأن أعداءه من المحليين كثيرون؛ فكيف يتركهم ويحارب الذين يجد منهم آلات الحرب وأدوات الكتابة.

وأنهى بطلب العودة إلى حسن العلاقة بينه وبين القوة الفرنسية، وأنه قد عفا عما جرى في السابق، ومستعد لفتح صفحة جديدة، لكن في حال لم تفلح مساعيه هذه، فهو متوكل على الله في المواجهة وخوض الحرب.

وختم الرسالة مختصرا بقوله: السلام.

المراسلة الخامسة: إلى زعماء بندو

المرسَل إليهم: كبراء بيت الحكم في سلطنة بندو، وعيَّن منهم أربعة رجال بأسمائهم: حَمَّدِي سُوما مَكَّا علي، سَعدَا مَكَّا علي، مالك إبراهيم، عَبْدُلِ حَمَّدِي ڭ َيْ. ودولة بندو خاض الشيخ حربا عليها أكثر من مرة، وكان ذلك من ذرائع الاستعمار الفرنسي في محاربته[٢٥].

شكل الرسالة: نسختها الأصلية محفوظة في أرشيف السنغال، ختم عليها بالختم الكبير مرة واحدة، أعلى يمين الورقة. وهي في ٢٨٢ كلمة، في ٣٠ سطرا، كلها في ورقة واحدة انشقت إلى قطعتين في موضع طيها في الوسط؛ فحفظت كل قطعة في الأرشيف على حدة. في القطعة الأولى الأسطر ١-١٦، وهي في الأرشيف برقم 13G240/33، وفي القطعة الأخرى الأسطر ١٧-٣٠، وهي برقم 13G240/38. ويؤكد الربط بينهما وحدة الموضوع، ونوع الخط، وأن جزءا قليلا من السطر السادس عشر الذي انشقت الورقة عنده، موجود في القطعة الأخرى، وأيضا ورود اسم امرأة معينة (سوما بنت سَعدَا) فيهما؛ ففي القطعة الأولى ذكرت باسمها وأنها مشاركة للشيخ في بعث الرسالة، وفي القطعة الأخرى كلام لها بتعيين اسمها.

وضبط بالشكل بعض كلماتها كأسماء الأعلام، وفيها مواضع قليلة كتب فيها بين الأسطر كلمات لشرح الغامض. والخطبة في أولها مسجوعة.

ترجمت الرسالة إلى الفرنسية في صفحة واحدة وأسطر قليلة، ونسختها الأصلية محفوظة في أرشيف السنغال برقم 13G240/34. وفي الترجمة مواضع مخالفة لما في أصل الرسالة بالعربية؛ ففي الأصل تخصيص أربعة أعيان من زعماء بندو فصل بينهم بواو العطف، لكنهم في الترجمة تداخلت أسماؤهم. وفي موضع منها ذَكر الكاتب أن الشيخ يعمل لله ولرسله، فترجم إلى أنه مرسَل من الله ورُسله. وفي الأصل نسبة كلام إلى المرأة بضمير المتكلم، وفي الترجمة نسبة ذلك إلى الشيخ، ثم نسب إلى المرأة تصديقه.

وليس في أصل الرسالة ولا في ترجمتها تاريخ كتابتها، ويمكن تقريب ذلك من مضمون الرسالة؛ وذلك من كون الرسالة ذكر فيها امرأة اسمها: سُوما، إحدى نساء أسرة الحكم في بندو، قالت في الرسالة إنها لم تزل بخير، من يوم أحداث بلدة بيشا Picha؛ فتكون ممن أسرهم رجال الشيخ حين باغتوا السلطان عُمَر بِندا *umar penda* وقتلوه، وذلك في البلدة التي ذَكرت المرأة (بيشا)، إحدى بلدات بندو، وكان عمر بندا بها مع نسائه وأهله الأقربين، ليس معه جيشه، وذلك في أغسطس ١٨٨٦[٢٦]. وذلك موافق لما في مراسلة الشيخ محمد لامين هنا أن زوجات عمر بندا وبناته في حوزة الشيخ. ويؤيده أيضا كون المرأة (سوما بنت سعدا) ذكرت اسم مالك الدار التي كانت تقيم فيها؛ فيغلب على الظن أنها ما زالت في بندو، ولم تُنقَل إلى حيث كان مقر الشيخ يؤمئذ في جاغا. ولا أستبعد أن تكون الرسالة كتبت عن الشيخ ولم يملها بنفسه، لما ذُكر أنه لم يكن مع المهاجمين على سلطان بندو. وأيضا فإن هذه المراسلة ليس فيها إلا الختم الكبير مرة واحدة، وليس فيها الختم الصغير الذي رجحت أنه خاتمه الشخصي. والله أعلم.

وذكر العقيد ڭ َلِينِي[٢٧] Colonel Galliéni رسالة عثر عليها يوم ٢١ ديسمبر ١٨٨٦، موجهة إلى أهل بندو، كتبها الشيخ محمد لامين من مقره في بلدة جَنَّه Diana من إقليم جاغا *jaxa*. ولم أجد مما ذكر ما يربطها برسالتنا التي هنا، وهو محتمل.

محتوى الرسالة: بعد خطبة طويلة فيها مفردات ومركبات مسجوعة ومترادفات، وذِكر المرسِل ووصفه بأوصاف جليلة وعظيمة، بيَّن أن الوثيقة مرسلة بالمشاركة مع إحدى نساء بيت السلطنة في بندو، وهي سوما بنت سَعدَا. ثم بعد ذكر المرسَل

إليهم، شرع في الغرض من الرسالة، وهو بيان أن ما حدث في بندو هو بسبب ظلم أهلها؛ وأنه مع كونه انتصر عليهم، قد أطلق سراح أعيانهم. وطلب منهم الاتيان إليه سريعا لتسوية الخلاف بينهم نهائيا.

ثم نقل كلام سوما بنت سعدا التي كانت معه، إلى رجال بيت السلطنة في بندو؛ فذكرت بضمير المتكلم أنها بخير ولم تُستَرَقّ، وطلبت منهم أن يسرعوا إلى الشيخ محمد لامين، وأنهم لن يجدوا منه إلا الخير، وحذرَتْهم من عدم امتثال ما طلبت منهم.

ثم انتهت الرسالة كالعادة مختصرا بقوله: والسلام.

المراسلة السادسة: إلى الوسيطين الإمام سَنْبَا ومَغَا كُلُكُو

المرسَل إليهما: "الإمام صَنْبَ ومَقَا كُلُكُ" كما ورد في النص، Almamy Samba et Mara Koliko[٢٨] كما ورد في الترجمة. أما أولهما فلم أهتد إلى معلومات أخرى عنه، أما الآخر فقد ورد في وثائق، منها أن الشيخ أوفده من بلدة بالو مبعوثا وسيطا إلى أهل بندو[٢٩]، وفيها أن جماعة أرادوا الالتحاق بالشيخ في جاغا، وكان معهم رسالة من المذكور[٣٠]. ومهما كان، فهما من الوجاهة في أهلهم والقرب من الشيخ ما جعله يختارهما وسيطين لإيصال رسالته إلى قائد كاي، والقائد الأعلى.

شكل الرسالة: نسختها الأصلية محفوظة في أرشيف السنغال برقم 13G240/41. وهي في صفحة واحدة، في ٢١ سطرا، في ٢٥٠ كلمة. غالب كلماتها مضبوطة بالشكل. ختم في الطرف الأعلى منها ثلاث مرات: مرتين بالختم الكبير في الطرفين، ومرة بالختم الصغير في الوسط. ولم تظهر الكتابة في الأختام بشكل جيد؛ بسبب طغيان الحبر، لكن يلوح منها أنها مثل أختام الشيخ على الرسائل الأخرى.

ترجمت الرسالة إلى الفرنسية في ثلاث صفحات، نسختها الأصلية في أرشيف السنغال برقم 13G240/40. وليس فيها تاريخ، لكن كتب أعلى الورقة من اليسار من أسفل إلى أعلى، بخط وحبر مغايرين: "Repondre le 23 Aout"، أي: يجاب يوم ٢٣ أغسطس. وفي الرسالة حديث عن اختطاف الفرنسيين أهلَ الشيخ من كنجور، وكان ذلك منتصف شهر مارس عام ١٨٨٦. والظن أن هذه الرسالة تكون مكتوبة حوالي أغسطس عام ١٨٨٦، كتبها إلى أهل ثقته وطلب منهم إيصالها إلى الحكام الفرنسيين؛ احتياطا في وصول مراده إليهم برسائل مباشرة، وأخرى بواسطة أهل ثقته.

وجود الرسالة في وثائق الإدارة الاستعمارية يعني أن الرجلين الوسيطين اللذين طلب منهما إيصالها (الإمام سَنبا ومَغا كُلُكُو)، قد أوصلا الرسالة عينها إلى الفرنسيين، ولم يكتفيا بإيصال مضمونها.

وبعدها في الوثائق مراسلة جوابية بالفرنسية برقم 13G240/42، موجهة إلى الشيخ محمد لامين، كتبها إليه القائد الأعلى، وهو حاكم مستعمرة أعالي النهر، ويفهم من ترتيب الوثائق أنها جواب عن رسالة الشيخ هذه. وسبقت في الكلام عن المراسلات الواردة.

محتوى الرسالة: بعد خطبة قصيرة وذِكر المرسِل والمرسَل إليهما، بدأ بتوجيه أمرٍ إلى الإمام سَنْبا ومَغا كُلُكُو؛ بإيصال الرسالة إلى الحكام الفرنسيين في بلدة كاي؛ وإخبارهم أن الشيخ محمد لامين يشعر بمظلومية من قِبَلهم بسبب اختطافهم أهل بيته، وهجومهم على جيشه. ثم أكد على حسن نواياه تجاه الفرنسيين، واستدل على ذلك بأن بلدته (كنجور) تحت سيطرة الفرنسيين. وذكر أنه لم يتوقع نصرتهم أحدا عليه.

ثم تطرق إلى قصته مع أهل بندو؛ بدءا بمنعهم إياه من المرور في أرضهم، إلى المواجهة المباشرة بينهم، انتهاء بانتصاره عليهم.

ثم عاد إلى تأكيدات كثيرة على حسن نواياه تجاه الفرنسيين، وطلب منهم ترك نصرة خصومه؛ فإن انتهوا عن ذلك فهو يحمد الله، وإلا فإنه يتوكل على الله في المواجهة والحرب.

وختم الرسالة كالعادة بالسلام مختصرًا.

المراسلة السابعة: إلى زعيم بُوسِيابي

المرسَل إليه: إلِمَانْ رِنْجَوْ كما في نص الرسالة، Eliman Rindiaw كما في الترجمة. وهو لقب زعيم جماعة بُوسِي *boose* من أهل فوت، ويطلق على جماعته بُوسِيابِي *boosiyaabe*، وهي من كبريات جماعات توروبى *tooroobe*، كان لهم تأثير كبير في تعيين سلطان فوت وتسيير شؤونها[٣١]. ووصفه الكاتب بأوصاف القرب: حبيبي وخليلي وصديقي. وأكد على أنه مستمر على عهد الصداقة بينهما، وحثه على الاستمرار عليها كذلك، وعلى التأسي بالخلفاء الأربعة والرسول صلى الله عليه وسلم.

شكل الرسالة: هي محفوظة في أرشيف السنغال في مجموعة 13G240، ولم يظهر لي رقمها الخاص، أما الترجمة الفرنسية فرقمها 13G240/35. والترجمة على وجهَي ورقة فيها خرم قليل، وهي مختومة بختم الإدارة الاستعمارية.

يظهر على الرسالة اثنان من أختام الشيخ محمد لامين، موضوعان أعلى الورقة من اليمين، أحدهما ختمه الكبير والآخر الختم الصغير. وهي في ٢٦ سطرا، في ٢٤٥ كلمة. ضبط بالشكل بعض كلماتها، كالأعلام، وشرح بعض كلماتها بين السطور بخط دقيق.

ليس في الرسالة ولا في ترجمتها تاريخ، لكن الشيخ ذكر فيها أحداث بندو الأولى، وكذلك المواجهة بينه وبين القوة الفرنسية، وفيها تحذير للفوتيين من نصرة أهل بندو؛ فتكون المراسلة بعد أبريل من عام ١٨٨٦، وقد تكون في أغسطس، حين كان الشيخ محمد لامين مستقرا في جاغا، وسبق أنه كتب عدة رسائل إلى جهات متعددة وهو مستقر في جاغا.

والملاحظ هنا أنه بعث برسالة خاصة إلى إلمانْ رِنْجَوْ وجماعته بُوسِيابِى، وهم من فوت، ثم عمّ بمراسلةٍ سائر أهل فوت؛ ما يدل على رجاء خاص كان يرجوه من إلمان رِنجَو وقومه، في نصرته وتأييد قضيته.

محتوى الرسالة: بعد خطبة قصيرة وذكر المرسِل والمرسَل إليه، بدأ في شرح الأحداث التي جرت في بندو، وبيَّن أنه هو المظلوم، وأنه حاول كل ما استطاع لمنع وقوع الفتنة دون جدوى، وأن الله نصره عليهم في المواجهة، ففروا إلى الفرنسيين في بلدة بَكِل، وسعوا هناك في الوقيعة بينه وبين الفرنسيين. ثم وجه نداء عاما إلى أهل فوت، وحذرهم من نصرة أهل بندو بعد ما قص عليهم حقيقة ما حدث.

ثم ختم الرسالة بالسلام مختصرا.

المراسلة الثامنة: إلى زعماء فُوتَ

المرسَل إليهم: زعماء منطقة فُوتَ، من مناطق أسفل نهر السنغال، وخص منهم بالذكر ثلاثة رجال: ثِرْنُ مُلِّى، عَبْدُل بوبكر، عِلفِكِّي، (Tierno Mollé, Abdoul Boubakar, Elféki في الترجمة). وذكر أن الرسالة موجهة من ورائهم إلى جميع المسلمين في فوت.

شكل الرسالة: هي محفوظة في أرشيف السنغال برقم 13G240/37. ويظهر على الطرف الأعلى من اليمين ختم الشيخ محمد لامين مرتين: الختم الكبير ويليه إلى اليسار قليلا الختم الصغير. وهي في ٣٢ سطرا، عدد كلماتها ٤٠١، أغلبها مضبوطة بالشكل، وخطبتها في البداية مسجوعة.

اختصت هذه الرسالة بأن فيها استدلال الشيخ محمد لامين بثلاث آيات من القرآن: {قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ} (آل عمران: ٦٤)، {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً} (البقرة: ٢٠٨)، {أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ} (الزمر: ٣٦). وأورد حديثا من صحيح البخاري: "اذَا اَلْتَقَى المسلمَانِ بِسَيفَيْهِما فَالقاتِلُ والمَقتُولُ فِي النّارِ". وقد يكون سبب ذلك كونها موجهة إلى أهل فوت، وهم مسلمون فيهم علماء، ولا تجمعه بهم وحدة عرقية؛ فدعاهم إلى الاعتصام بالخلفية الدينية التي تجمعه وإياهم؛ لعله يستألف بها قلوبهم.

ترجمت الرسالة في الإدارة الاستعمارية، وهي محفوظة في أرشيف السنغال برقم 13G240/37، في صفحتين كاملتين. وليس فيها تاريخ. والظن أن الشيخ كتبها من مقره في جاغا في أغسطس ١٨٨٦، كالتي وجهها إلى خصوص إلمان رِنْجَوْ من الفوتيين؛ فكانت تلك إلى زعيم بُوسِيابى خاصة، وهذه إلى الفوتيين عامة.

محتوى الرسالة: بعد خطبة طويلة فيها سجع، وذكر المرسِل والمرسَل إليهم، بيَّن أن دعوته غير مخصوصة بجنس ولا قبيلة، بل تشمل الجميع من سوننكى وفلاني وعربي، واستأنس بالأوليين من الآيات المذكورة آنفا؛ لتأكيد ذلك.

ثم حذّر أهل فوت من نصرة أهل بندو عليه؛ لأنهم يعلمون أنهم ظلموه، ثم سعوا حتى أفسدوا بينه وبين الفرنسيين؛ فقامت الحرب بينهم، ويريدون مثل ذلك بينه وبين أهل فوت. وذكر أنه لا يَتَصَور ذلك من أهل فوت؛ لأنهم علماء مطلعون على الأدلة التي حرمت تحارب المسلمين، ومنها الحديث السابق. وإن انتصروا لأهل بندو فيتوكل هو على الله، ثم ذكر ثالثة الآيات السابقة.

ثم ختم الرسالة مختصرا بقوله: والسلام.

المراسلة التاسعة: (الثانية) إلى الحاكم العام

المرسَل إليه: حاكم مستعمرة السنغال وتوابعها، ومنها مستعمرة أعالي النهر التي فيها بلدة الشيخ محمد لامين، ووصفه الكاتب بالفخامة والجلالة. وسبق ذكره في مراسلة سابقة.

شكل الرسالة: هي محفوظة في أرشيف السنغال، برقم 1D85/35. وهي في ورقة واحدة، في ٢١ سطرا، وكلماتها ٢٨٤.

والضبط بالشكل فيها نادر. ختم عليها أعلى الورقة ثلاث مرات: مرتين بالختم الكبير في الطرفين، ومرة بالختم الصغير في الوسط.

وبعد الرسالة في الصفحة الموالية ترجمة أولية لها إلى الفرنسية، في صفحة ونصف، برقم 1D85/36 ورقم 1D85/37. وفي بعض هذه الترجمة نظر؛ فمثلا لما قال الشيخ في وصف الحاكم الفرنسي أنه شَرَّق نَعتُهُ وَغَرَّب، ترجمه إلى: الذي كأنه في كل مكان؛ الشرق والغرب qui et comme partout l'est et alouest. وللرسالة ترجمة أخرى مختصرة ومهذبة، عرضت على وزير البحرية والمستعمرات في باريس، توجد نسخة منها في أرشيف السنغال برقم 1D85/39، ومعها تقرير يبدو أنه من الحاكم في سان لوي. توجد نسخة منه في أرشيف السنغال في داكار برقم 1D85/38، وفي التقرير أن العرض على الوزير كان في شهر يوليو، بدون ذكر العام، وأرجح أنه عام ١٨٨٧؛ لأن فيه وصف مقاومة الشيخ بأنها طويلة، وأن العقيد ڤ َلِيِني حاربه، ولم يكن ڤ َلِيني بدأ حملته ضد الشيخ محمد لامين في يوليو ١٨٨٦. وطلب كاتب التقرير توجيهات من الوزير في الشروط المناسبة إملاؤها على الشيخ، في حالة ما إذا تأكد استسلامه. وذكر نِيَنبَرْزا Nyambarza[٣٣] أن الرسالة وجهت إلى الحاكم بتاريخ ٢٦ يناير ١٨٨٧.

وشيء فريد في هذه الرسالة، أن الكاتب بعد أن ختمها على العادة بقوله: انتهى، والسلام؛ رجع فأورد كلاما في ١٩ كلمة، ولم يعد إلى ختام آخر. وكان الكلام المزيد في تأكيد طلبه الصلح، وحث الفرنسيين عليه. وهو ما كان الموضوع الأساسي للرسالة، وزاد هنا: ألا يشمتوا به أعداءه. ما قد يعني إلحاحا في طلب الصلح، ورغبة مؤكدة فيه. كما يدل عليه ذكر الكاتب أنه طلب الصلح سابقا، وأنه يعود في هذه المراسلة إلى طلبه مرة أخرى. وذكر أيضا أنه لو كان إقليم بندو في سيطرته فستنتعش التجارة؛ ما يعني أنه حين كتابة هذه الرسالة كان بعيدا عنها غير آمل في السيطرة عليها إلا برضى الفرنسيين. فيُظن من كل ذلك تأخر هذه المراسلة، وأنه كتبها بعد هجوم الجيش الفرنسي على مقره في جاغا وجلائه منه في ديسمبر ١٨٨٦، وذلك مقارب لما ذكره نِيَنبَرْزا آنفا أن الرسالة وجهت في يناير ١٨٨٧.

محتوى الرسالة: بعد خطبة قصيرة وذِكر المرسِل والمرسَل إليه، بدأ بطلب الصلح والاتفاق مع الفرنسيين، وأنه سبق أن طلب ذلك من قبل، وأكد على حبه لهم ورغبته فيهم، من يوم رجع من رحلته المشرقية.

ثم ذكر أن ما وقع في بندو لم يكن القصد منه الهجوم على المركز الفرنسي في بلدة سِنُدِبو؛ لأنه كان سمع جلاءهم عنها، وذكر أنه لا يعقل أن يفعل هو ذلك في وقت كان له رسل أوفدهم عند الفرنسيين.

ثم طلب استرداد أهله الذين اختطفهم الفرنسيون.

ثم ذكر أن محالفة الفرنسيين إياه أصلح لهم من محالفتهم أهل بندو؛ وأنه إن كانت بندو تحت سيطرته فستنتعش التجارة في كل الاتجاهات.

ثم ختم الرسالة بقوله: انتهى. والسلام.

ثم عاد بعد الختام إلى تأكيد طلب الصلح، وألا يشمتوا به الأعداء.

خَاتِمَةٌ

في دار وثائق السنغال تسع رسائل مكتوبة باللغة العربية، بعث بها الشيخ محمد لامين درامي (ت١٨٨٧)؛ في مسعى دبلوماسي لإعادة الثقة والصلح وحسن العلاقة بينه وبين السلطة الفرنسية الاستعمارية، بعد أن ساءت علاقته بهم بسبب حرب خاضها ضد أهل بندو. كَتَب الشيخ أغلب المراسلات في منتصف عام ١٨٨٦، حين استقر في منطقة جاغا، بعث بها إلى المستويات الثلاثة لإدارة المستعمرات الفرنسية: مرة إلى قائد دائرة كاي التي كانت فيها بلدته، ومرة إلى القائد الأعلى لمستعمرة أعالي نهر السنغال، ومرة كتب إلى هذين بواسطة أهل ثقته، وكتب مرتين إلى الحاكم العام لمستعمرة السنغال وتوابعها. وكتب كذلك إلى زعماء محليين كانوا ذوي أثر مباشر أو غير مباشر في الأحداث: مرة إلى زعماء بندو، غرمائه الذين حاربهم، ومرة إلى عموم أهل منطقة فوت المجاورة لمسرح الأحداث، والذين تربطهم بسلاطين بندو أواصر عرقية، ومرة إلى زعيم جماعة ذات نفوذ فيهم، كان أكثر تفهما لقضيته، وأرجى في نصرته وتأييده.

مضمون الرسائل متشابهة، وهو إيصال حكايته للأحداث، وأنه هو المظلوم فيها؛ مظلوم من أهل بندو في منعهم إياه من المرور في أرضهم، واعتدائهم على مبعوثيه، ونصبهم كمينا له عداوة له وشرهًا على السلطة؛ حتى اضطر إلى الدفاع عن نفسه بقتالهم. ومظلوم من السلطة الاستعمارية التي اختطفت أهله من داره في كنجور، مع كونها تحت سلطتهم وحمايتهم. وتنتهي الرسائل بدعوة المرسل إليهم إلى نصرة الشيخ المظلوم، أو على الأقل إلى التزام الحياد وعدم نصرة الظالم المعتدي. وأنه في حال عدم الالتزام بذلك، فإنه متوكل على الله ومستعد لخوض المواجهة في سبيل الدفاع عن نفسه.

لم تثمر دبلوماسية المراسلات ما كان يصبو إليه الشيخ؛ فلا أحد ممن أرسل إليهم، نَصَرَه أو وقف موقف حياد إيجابي منه ومن خصومه، بل قاتلوه أو ظاهروا عليه خصومه.

دراسة المراسلات أظهرت أنها مصدر أولي ومباشر لأخبار الشيخ محمد لامين. وإنها تفتح إمكانية تحقيقها وإخراجها إخراجًا علميًا، لتتحقق الاستفادة منها في مجالات أخرى غير تاريخ الشيخ محمد لامين خصوصًا.

الاحالات المرجعية:

(١) ينظر موقع www.archivesnationales.culture.gouv.fr. ولم يكن ممكنا تحميلها من الموقع بتاريخ ١٠ مايو ٢٠٢٢.

(٢) انظر مقالتي: **انتقال الأهمية في مرجعية أخبار بلاد السودان، دراسة حالة أخبار الشيخ محمد لامين**. نشرت في مجلة الجامعة الإسلامية بالنيجر، العدد ١٢، عام ٢٠١٧، ص٢٧٧-٢٩٧.

(3) Rançon, Le Bondou, p 563. In: Bulletin de la Société de géographie commerciale de Bordeaux, Nº 17, 1894.

(٤) الكلمات المكتوبة بالحرف اللاتيني الممال، هي على الأبجدية الدولية كما يتلفظ بها الأهالي، والتي بالحرف المستقيم على الطريقة الرسمية لكتابتها.

(5) Gallieni, Deux campagnes aux Soudan, pp 45-46, 74. Librairie Hachette, Paris 1891.

(6) Le Chatelier, L'Islam dans l'Afrique occidentale, p 220. Paris 1899.

(7) Ivan Hrbek, The early period of Mahmadu Lamin's activities, p 330. In: Studies in West African Islamic History, Edited by John Ralph Willis, 1979

وينظر أخبار رسائل الشيخ إلى القوة الفرنسية في: Le marabout, Nyambarza, pp129-141

(٨) **أرشيف السنغال**، رقم 1D81/23.

(٩) **أرشيف السنغال**، رقم 13G240/1.

(١٠) **أرشيف السنغال**، رقم 1D85/3.

(١١) **أرشيف السنغال**، رقم 13G244/55.

(١٢) **أرشيف السنغال** برقم 13G240/46.

(١٣) **أرشيف السنغال**، رقم 13G240/42.

(١٤) المراسلة الثانية: إلى المترجم عثمان فال.

(١٥) المراسلة الأولى: إلى قائد كاي.

(١٦) المراسلة الثانية: إلى المترجم عثمان.

(١٧) المراسلة الثالثة: إلى القائد الأعلى وقائد الدائرة.

(١٨) المراسلة الرابعة: إلى الحاكم العام.

(١٩) اثنان من عشرة أختام إسلامية محفوظة في المكتبة البريطانية، وردت في مدونة منشورة بتاريخ ٠٤ أبريل ٢٠١٤ في موقع المكتبة البريطانية: blogs.bl.uk، بعنوان Islamic seal matrices in the British Library Philatelic collections.

(٢٠) انظر مقالتنا: **الشيخ محمد لامين درامي ورسالته إلى حاكم مستعمرة السنغال**. نشرت في مجلة كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالنيجر، العدد الرابع، عام ٢٠١٩، ص١٢٣-١٣٩.

(21) Archives Nationales du Sénégal 13G240/10. Henri Frey, Campagne dans le Haut-Sénégal et dans le Haut-Niger, p 311. Henri Brunschwing, Interprètes indigènes pendant la période d'expension fraçaise en Afrique noire 1871-1914, In: The Frenche Colonial Historical Society Vol. 2 (1977) p 12, Michigan State University Press.

(٢٢) في الوثائق تقرير بتاريخ ١٨٨٦/٠٦/٣٠ برقم 1D81/344، فيه خبر قبول كومب منصب القائد الأعلى بالنيابة، وفيها تقرير بتاريخ ١٨٨٦/٠٨/٢٨، برقم 1D81/39، كتبه كومب من بلدة كاي، بوصفه قائدا أعلى بالنيابة.

(٢٣) انظر الأعلام المذكورين وفترة حكمهم في مقالتي: **فهرس مشروح لأخبار الشيخ محمد لامين درامي**، مجلة الجامعة الإسلامية بالنيجر، العدد ١٣، عام ٢٠٢١، ص١٨٥-٢٢١.

(٢٤) انظر قائمة بحكام مستعمرة السنغال في موقع الأرشيف الوطني الفرنسي، قسم أرشيف مستعمرات ما وراء البحار: http://anom.archivesnationales؛ أن عام ١٨٨٦ بداية حكم المذكور. وفي موسوعة وكيبيديا بالإنجليزية بالإحالة على مراجع معتمدة، في مدخل List of colonial governors of Sénégal؛ أن بدايته كان بتاريخ ١٤ أبريل ١٨٨٦.

(٢٥) انظر مقالتي: **فهرس مشروح لأخبار الشيخ محمد لامين درامي**. في مجلة الجامعة الإسلامية بالنيجر، العدد ١٣، عام ٢٠٢١، ص١٨٥-٢٢١.

(٢٦) ورد ذلك في تقرير كتبه القائد الأعلى لأعالي نهر السنغال بالنيابة، القائد كومب Combes، كتبه من بلدة كاي بتاريخ ١٨٨٦/٠٨/٢٨، محفوظ في أرشيف السنغال برقم 1D81/39. وانظر أيضا: Brosselard, Rapport sur la situation dans la vallée du Sénégal, p 48. Lille, imprimerie L. Danel. 1888. Faidherbe, Le Senegal, p 434. Paris 1889.

(٢٧) Gallieni, Deux campagnes aux Soudan, pp 45-46, 74.

(٢٨) كذا Mara بالراء، وهو في الأصل "مقا" بالقاف. ومثله كثير في رسم الأعلام بالحروف الفرنسية في ترجمات المراسلات وفي تقارير رجال الإدارة الاستعمارية. وسببه أن الفرنسيين ينطقون بالراء شبه غين؛ فكانوا يرسمون مخرجا في اللغات الأهلية بين الغين والقاف والخاء، راء. وفيه أيضا أنه في نص المراسلة بالعربية: "كُلُكُ" بضم الكل، وفي الترجمة بكسر اللام Koliko.

(٢٩) وثائق السنغال 13G240، وهو تقرير ضمن سلسلة تقارير، قبل رقم ٨٢ من المجموعة الوثائقية.

(٣٠) وثائق السنغال بعد رقم 1D81/147.

(31) Frédéric Carrère & Paul Holle, De la Sénégambie Française, pp 124, 126. Paris, Librairie de Firmin Didot, 1885.

(٣٢) انظر:

Daniel Nyambarza, Le Marabout, p 131 وأحال على Arch. Nat., microfilm 200 MI 258.

دراسات
ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الدور السياسي للمرأة الفلسطينية
خلال الفترة (١٩١٧ – ١٩٨٧م)



أ.م.د. غسان محمود وشاح

رئيس قسم التاريخ والحضارة الإسلامية
كلية الآداب – الجامعة الإسلامية
غزة – دولة فلسطين



د. غسان مصطفى الشامي

دكتوراه في التاريخ الحديث – جامعة طرابلس
باحث في تاريخ المرأة الفلسطينية
غزة – دولة فلسطين

مُلَخّصْ

تتناول الدراسة دور المرأة الفلسطينية السياسي خلال الفترة (١٩١٧م-١٩٨٧م)، فقد خاضت المرأة الفلسطينية عبر السنوات فترة الدراسة (١٩١٧م – ١٩٨٧م) دور سياسي بارز من خلال الكثير من الفعاليات، والنشاطات التي نفذتها المرأة حيث كان لها أثر على الحياة السياسية الفلسطينية، ونتائج مثمرة على صعيد الدور السياسي للمرأة الفلسطينية ونضالها في مواجهة الاحتلال الصهيوني ومخططاته الخبيثة تجاه أرض فلسطين. أما الأسباب التي دفعت الباحثان لاختيار هذا الموضوع: التعرف على الدور السياسي للمرأة الفلسطينية خلال الفترة منذ عام ١٩١٧م وحتى عام ١٩٨٧م. وسبر أغوار الدور السياسي عبر رصد النشاطات الاجتماعية والثقافية للمرأة الفلسطينية. وتوفر المصادر والمراجع لدى الباحثان للسبر أغوار الدور السياسي والاجتماعي للمرأة الفلسطينية (١٩١٧م – ١٩٨٧م). تتمثل مشكلة الدراسة في الحاجة لدراسة علمية ترصد الدور السياسي والاجتماعي للمرأة الفلسطينية في قطاع غزة (١٩١٧م -١٩٨٧م)، والتعرف على طبيعة الدور السياسي للمرأة الفلسطينية وأثره على الحياة السياسية الفلسطينية. وقد اعتمد البحث المنهج التاريخي، والمنهج الاستقرائي في دراسة الموضوع الذي يقوم على جمع المادة العلمية من المصادر، والمراجع واستسقاء المعلومات منها، واستخدم البحث منهج الاستقراء، وتحليل الوثائق والبيانات التي تتعلق بالدراسة، واستخدم البحث منهج التاريخ الشفوي، نظرًا لمعاصرة بعض الشخصيات النسائية الأحداث، وتم إجراء مقابلات معهم.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	٠٣	فبراير	٢٠٢٢
تاريخ قبـول النشـر:	١٩	مارس	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

المرأة الفلسطينية؛ القضية الفلسطينية؛ تاريخ فلسطين؛ المرأة العربية؛ الاحتلال الصهيوني

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.285492 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

غسان محمود وشاح، غسان مصطفى الشامي. "الدور السياسي للمرأة الفلسطينية خلال الفترة (١٩١٧ – ١٩٨٧م)".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ١١٥ – ١٢٩.

Corresponding author: gwshah@iugaza.edu.ps
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

كان للمرأة الفلسطينية دور سياسي بارز منذ فجر التاريخي؛ عبرت من خلال دورها السياسي البارز عن حبها ووفائها لأرض فلسطين المحتلة، واتسم هذا الدور الفاعل بالعديد من الفعاليات والأنشطة السياسية المختلفة؛ فقد كانت المرأة الفلسطينية نموذج فريد ومثال راقي؛ وأخذت دورها في الحياة السياسية في مواجهة الغزاة والمحتلين لأرضنا الفلسطينية المباركة.

ومنذ مطلع القرن العشرين وبداية الأطماع الاستعمارية في فلسطين حملت المرأة الفلسطينية هم العمل الوطني والجهادي والعسكري وكان لها دور سياسي فاعل وبارز، ووقفت بجانب الرجل، وشاركت المرأة الفلسطينية في الفعاليات السياسية والاعتصامات لتعلن عن رفضها للاحتلال؛ وقامت المرأة الفلسطينية بتشكيل عدد من الأطر والجمعيات والاتحادات النسائية بهدف توحيد طاقاتها وجهودها وتطوير عملها وأنشطتها بما يخدم القضية الفلسطينية، وقامت بكتابة العديد من المذكرات والبيانات السياسية حول الأحداث والمستجدات الوطنية، وشاركت المرأة بقوة في الفعاليات الوطنية، ونشطت المرأة الفلسطينية في الأعمال العسكرية، وكان لها مهمات جهادية تتلاءم مع قدراتها وطبيعتها الخاصة.

لقد مارست المرأة الفلسطينية دور سياسي بارز، وساهمت إلى جانب الرجل في تربية النشء، وغرست القيم الاجتماعية والفكرية إيمانا منها بالدور الهام للنشء والجيل في مواجهة الاحتلال الصهيوني الذي يحتل أرض فلسطين وينهب خيراتها وثرواتها. وقد كان المرأة الفلسطينية في قطاع غزة دور سياسي كبير في مواجهة الاحتلال الصهيوني، ومواجهة المخططات، والمؤامرات التي تواجه القضية الفلسطينية، وكان لها نشاطات سياسية بارزة في كافة محطات العمل السياسي الفلسطيني.

خاضت المرأة الفلسطينية عبر السنوات فترة الدراسة (١٩١٧م – ١٩٨٧م) دور سياسي بارز من خلال الكثير من الفعاليات، والنشاطات التي نفذتها المرأة حيث كان لها أثر على الحياة السياسية الفلسطينية، ونتائج مثمرة على صعيد الدور السياسي للمرأة الفلسطينية ونضالها في مواجهة الاحتلال الصهيوني ومخططاته الخبيثة تجاه أرض فلسطين. استطعت المرأة الفلسطينية أن تحقق مكانة متميزة في مجتمعها من خلال الدور السياسي والنضالي الكبير في مقاومة الاحتلال الصهيوني، وحملت المسؤوليات النضالية أم وزوجة وأخت، وسطرت المرأة أسمى معاني البطولة والفداء، وناضلت على كافة الصُعد والمستويات من أجل حرية وطنها وتحريره من دنس المحتل الغاشم. لقد سخرت المرأة الفلسطينية دورها السياسي في خدمة الجيل الفلسطيني والعمل على غرس قيم الجهاد وحب الوطن والتضحية من أجل تحرير أرض فلسطين من دنس المحتلين.

أهمية الدراسة:

- توفير دراسة علمية جادة ومفصلة للدور السياسي للمرأة الفلسطينية خلال (١٩١٧م- ١٩٨٧م).
- قلة الدراسات العلمية التي تتحدث عن الدور السياسي للمرأة الفلسطينية خلال هذه الفترة.
- تزويد وإثراء المكتبة العربية الفلسطينية بالدراسات المتخصصة في الدور السياسي للمرأة الفلسطينية.
- حاجة المؤسسات النسائية الفلسطينية لمثل هذه الدراسة التي تتحدث عن نضال المرأة في العمل السياسي
- استخلاص الدروس والعبر من الدور السياسي للمرأة الفلسطينية (١٩١٧م-١٩٨٧م).

أهداف الدراسة:

- التعرف على الدور السياسي للمرأة الفلسطينية خلال فترة الدراسة (١٩١٧م – ١٩٨٧م).
- الحديث بإسهاب عن الفعاليات والنشاطات السياسية للمرأة الفلسطينية خلال فترة الدراسة.
- إلقاء الضوء على الدور السياسي للأطر والمؤسسات النسائية الفلسطينية.
- الاطلاع على إسهامات المرأة الفلسطينية السياسة ودورها في خدمة وطنها.

أولاً: الدور السياسي للمرأة الفلسطينية قبل عام ١٩١٧ حتى عام ١٩٣٦م

كان للمرأة الفلسطينية المسلمة دور سياسي عبر محطات تاريخ القضية الفلسطينية، واستطاعت عبر هذا الدور مواجهة الاستيطان الصهيوني لأرضنا الفلسطينية منذ أواخر القرن التاسع عشر، سيتناول المبحث الحديث عن الدور السياسي للمرأة الفلسطينية قبل عام ١٩١٧م. منذ بداية الاستيطان الصهيوني لفلسطين خرجت النساء الفلسطينيات في مظاهرات للتعبير عن غضبها على إنشاء أول مستوطنة

يهودية[١]، وكانت بواكير النشاط السياسي للمرأة الفلسطينية[٢] عام ١٨٨٤م في مدينة العفولة[٣] وأوردت مصادر أخرى أن أول نشاط سياسي للمرأة الفلسطينية كان في عام ١٨٩٣م[٤].

النشاطات السياسية للمرأة الفلسطينية المسلمة بعد وعد بلفور

شكل وعد (بلفور)(*) المشؤوم انطلاقة حقيقة لدور المرأة الفلسطينية السياسي عبرت عن رفضها للوعد الذي مهد الطريق أمام الصهاينة لاحتلال أرض فلسطين، حيث كان للمرأة عام ١٩١٧م نشاطٌ سياسي[٥]، وبدأت تعي دورها الوطني والسياسي[٦] وكان تحرك المرأة عفويًا في حدود ما تسمح به التقاليد[٧]، لقد واجهت المرأة الفلسطينية سياسات الاحتلال البريطاني على أرض فلسطين[٨]، ووقفت إلى جانب الرجل في الخنادق وساحات القتال ضد (الانتداب) البريطاني(•)، وشاركت في المظاهرات والإضرابات والاعتصامات الجماهيرية[٩]، ومثلت هذه المظاهرات البوادر الأولى للمشاركة السياسية للمرأة الفلسطينية[١٠]، وفي عام ١٩٢٠م شاركت المرأة في المظاهرات المطالبة بإلغاء وعد بلفور، التي جرت في القدس وحيفا ويافا[١١]، وبرز دور المرأة في اضطرابات وثورات عام ١٩٢١م-١٩٢٢م وقامت بإرسال البرقيات الاحتجاجية إلى الحكومة البريطانية استنكارًا لما يحدث[١٢]. وفي عام ١٩٢٨م شاركت المرأة الفلسطينية في المظاهرات والاحتجاجات ضد القوات البريطانية، وقد استشهد عدد من النساء منهن: جميلة الأزعر، عائشة أبو حسن، عزية محمد سلامة، تشاويك حسين[١٣].

تأسيس جمعية السيدات العربيات وثورة البراق

وفي عام ١٩٢٨م اجتمع عدد من النساء الفلسطينيات في القدس لتأسيس جمعية السيدات العربيات، كجمعية نسائية سياسية، عرفت باسم " لجنة السيدات العربيات"، كان لها فروع شتى في نابلس ويافا وعكا وحيفا ورام الله[١٤]، وكان على رأس الجمعية خديجة الحسيني، طرب عبد الهادي، زكية الخالدي، نعمة العلمي[١٥]، ونص دستور الجمعية على حق سيداتها في المشاركة في العمل السياسي[١٦] وأرسلت العديد من المذكرات والبرقيات إلى الحكومة البريطانية ولجنة الانتداب الدائمة لعصبة الأمم، وإلى ملوك ورؤساء الدول العربية لشرح ما يحدث في فلسطين[١٧]، تعد ثورة البراق عام ١٩٢٩م[١٨] نقطة تحول كبيرة في حياة المرأة الفلسطينية، حيث شاركت المرأة في مقاومة القوات البريطانية وكانت نقلة نوعية على صعيد مشاركة النساء السياسية[١٩].

المؤتمر النسائي الفلسطيني الأول للمرأة عام ١٩٢٩م

تُعَدّ المرأة الفلسطينية من أوائل النساء العربيات في عقد المؤتمرات السياسية، عقدت في ٢٦-١٠-١٩٢٩م أول مؤتمر نسائي فلسطيني الأول[٢٠] في مدينة القدس[٢١]، واعتبر المؤتمر حدثا سياسيا مهما في التاريخ النضالي للمرأة الفلسطينية[٢٢] جاء بمبادرة من أعضاء الاتحاد النسائي الفلسطيني[٢٣]، شارك فيه أكثر من (٣٠٠) سيدة من شتى أنحاء فلسطين[٢٤]، وضمت اللجنة التنفيذية للمؤتمر "نساء مسلمات ومسيحيات عملن في إطار واحد، وانتخبت امرأة مسلمة رئيسة وامرأة مسيحية سكرتيرة اللجنة التنفيذية[٢٥]، وشكل المؤتمر انطلاقة جديدة للمرأة الفلسطينية للخروج من دائرة التقوقع على الذات إلى الالتقاء بالساحة العربية وحضور العديد من المؤتمرات والفعاليات العربية[٢٦].

حمل المؤتمر النسائي الفلسطيني عدد من الأهداف وهي:

١- تنظيم الحركة النسائية في فلسطين وجمع جهودها.

٢-دعم العمل الوطني والاجتماعي جراء الأحداث المؤسفة التي قام بها (الانتداب البريطاني) من هدم منازل وقتل وتشريد[٢٧] وأرسلت نساء المؤتمر برقيات لملك بريطانيا وبعض السياسيين البريطانيين البارزين، وإلى جمعية الأمم المتحدة[٢٨]، ورفض المؤتمر المشاريع البريطانية، ودعا إلى وقف الهجرة الصهيونية إلى فلسطين، وحماية القدس[٢٩]، وقامت النساء الفلسطينيات بعد المؤتمر بتنظيم مسيرة صامتة، وركبن في ثمانين سيارة[٣٠] سارت ببطء [٣١] مخترقة شوارع القدس ومرت بمنازل القناصل الأوروبية[٣٢]، وبعد عام ١٩٢٩م أسست النساء الفلسطينيات مكاتب مستقلة بهن، وقمن بكتابة المذكرات، واعداد العرائض، ونشر إعلانات بالصحف تحمل تواقيعهن، ونشطن في تنظيم المظاهرات النسائية[٣٣].

الأم الفلسطينية المسلمة تضرب نموذج الصبر في مواجهة أحكام الإعدام البريطانية

ضربت الأم الفلسطينية المثل الأعلى في النضال، فكانت الشهيدة والأسيرة والجريحة وأم الشهيد وأم الأسير[٣٤]؛ فعندما أصدرت السلطات البريطانية في ٦/١٨ /١٩٣٠م حكمًا بالإعدام[٣٥] بحق الأبطال الثلاثة فؤاد حجازي من مدينة صفد وعطا الزير ومحمد جمجوم من الخليل[٣٦]، قامت أم الشهيد محمد جمجوم بزيارته في سجنه بعد صدور حكم الإعدام عليه، وأخذت تهون عليه، وتشجعه، وتوزع الطعام على رفاقه بالسجن[٣٧]، وشاركت

المرأة الفلسطينية في الوفود السياسية حيث شاركت عدد من النساء عام ١٩٣٠م في الوفد الفلسطيني الرابع المشارك في مؤتمر لندن عام ١٩٣٠م[٣٨].

النشاطات السياسية للمرأة الفلسطينية خلال عام ١٩٣٣م

شهد عام ١٩٣٣م نشاطًا سياسيًا للمرأة حيث شاركت في المظاهرات الجماهيرية في المدن الفلسطينية [٣٩]، وفي ١٣/١٠/١٩٣٣م شاركت النساء في المظاهرات التي جرت في القدس[٤٠] استنكارا للأحداث الدموية التي حدثت بين العرب واليهود بسبب الهجرات الصهيونية[٤١]، واصطدمت النساء بالقوات البريطانية[٤٢]، وبَلَغ عدد النساء ٥٠ امرأة كن يَسِرن خلف الرجال[٤٣] ورددن الأناشيد الوطنية والحماسية[٤٤]، وعم الإضراب مُدن فلسطين وقراها، واشتبكت النساء الفلسطينيات مع قوات البريطانية التي أطلقت النار على المشاركين في المظاهرات[٤٥]، وفي ٢٧/١٠/١٩٣٣م شاركت نساء القدس في المظاهرات التي حدثت، واتجهت وفود لجان السيدات العربيات صوب مدينة يافا للاشتراك في المظاهرات[٤٦]، كما قامت لجنة السيدات العربيات عام ١٩٣٣م بإرسال برقيات احتجاج إلى المندوب السامي البريطاني تستنكر فيه الأعمال الإجرامية ضد العرب، وطالبت بإقفال أبواب الهجرة ومنع بيع الأراضي العربية وإطلاق سراح الموقوفين[٤٧]؛ وفي عام ١٩٣٥م كانت للمرأة الفلسطينية دور في مساعدة الثوار، حيث قامت مجموعة من النساء الفلسطينيات في عام ١٩٣٥م بجمع السلاح من مناطق مختلفة ونقله للثوار في مواقع القتال، وقامت بجمع التبرعات وتوزيعها على عائلات المجاهدين، وسعت لتوفير المؤن والماء للثوار وعائلاتهم[٤٨].

دور المرأة الفلسطينية المسلمة بعد الثورة الفلسطينية الكبرى عام ١٩٣٦م

مثلت الثورة الفلسطينية الكبرى عام ١٩٣٦م[♦] محطة تاريخية مهمة في حياة المرأة الفلسطينية شاركت فيها بكل أحداثها وأيامها ونشاطاتها، وقدمت النساء حليهن لأزواجهن لبيعه من أجل شراء البنادق ودعم الثورة[٤٩]. وحثت لجنة السيدا العربيات في القدس على اضراب عام ١٩٦٣م، وأصدرت بيانًا يدعو إلى ذلك في ٣٠/٤/١٩٣٦م[٥٠]، وتوالت الاجتماعات النسائية التي عقدت لتدارس أوضاع البلاد حيث عقدت اللجان النسائية في القدس في ٦/٥/١٩٣٦م اجتماعا ضم زهاء(٤٠٠) امرأة، ثم عقد اجتماعًا في يافا في ١١/٥/١٩٣٦م اتخذت النساء فيه مجموعة قرارات مثل الموافقة على استمرار الإضراب والمطالبة بوقف الهجرة اليهودية وبيع الأراضي لليهود وأن تكون فلسطين حرة عربية[٥١]، وكان للمرأة خلال أشهر الإضراب دورا تحريضيا حرضت الناس على الإضراب عبر تعليق الملصقات في الشوارع وعلى جدران الدكاكين فقد كانت النساء تشارك في وضع هذه الملصقات[٥٢]، وفي ٢٧ تموز ١٩٣٦م شاركت المرأة في تظاهرات اليوم المئوي للإضراب العام، وأذاعت جمعية السيدات العربيات نداءً وجهته إلى بنات فلسطين قائلة: "يا بنات فلسطين قدمن حليكن وساعدن أمتكن"[٥٣].

الدور السياسي للمرأة الفلسطينية بعد عام ١٩٣٦م

بعد عام ١٩٣٦م نشطت المرأة الفلسطينية على المستوى الدولي، فقد قامت لجنة السيدات العربيات في القدس بإرسال كتابا في ٣/٩/١٩٣٦م إلى مؤتمر السلم العالمي المنعقد في بروكسل طالبت فيه بحماية الحقوق العربية الفلسطينية المتمثلة بوقف الهجرة الصهيونية وإقامة حكومة وطنية في فلسطين[٥٤].

اتسمت المشاركة السياسية للمرأة الفلسطينية في المرحلة السابقة بالعمل شبه المنظم ضد (الانتداب البريطاني) والهجرة اليهودية، حيث إن النساء اللواتي شاركن كن أغلبيتهن من المدن وينتمين إلى عائلات من الطبقة العُليا والوسطى وتربطهن علاقات قرابة مع قيادات الحركة الوطنية الفلسطينية، وهذا أدى إلى زيادة وعيهن السياسي في تلك المرحلة[٥٥].

ثانيًا: دور المرأة الفلسطينية السياسي منذ عام (١٩٣٨م – ١٩٦٦م)

كان للمرأة الفلسطينية دور سياسي فاعل عبر مشاركتها في عدد من المؤتمرات العربية حيث شاركت في المؤتمر النسائي العربي الذي عُقد ما بين ١٥-١٨ أكتوبر ١٩٣٨م في القاهرة[٥٦] أقامته هدى شعراوي [٥٧] أول رئيسة للحركة النسائية المصرية المعاصرة [٥٨] وذلك لدعم الشعب الفلسطيني ومساندته، وضم الوفد الفلسطيني ٢٧ مندوبة معظمهن من زوجات وأقارب النخبة الفلسطينية الحاكمة والتي كانت تعكس السلم الاجتماعي الفلسطيني[٥٩].

وناشد المؤتمر ملوك وأمراء البلاد العربية والإسلامية التدخل لحل القضية الفلسطينية[٦٠] بالحق والعدل والسعي لوضع حدا لسياسة الظلم والبطش التي يسلكها الإنجليز في فلسطين[٦١]، وفي ١٦ تموز ١٩٤٦م شاركت المرأة الفلسطينية في مؤتمر عربي نسائي حضرته وفود من مختلف البلدان العربية [٦٢]، وقدر عدد أعضائه بحوالي ثلاثة آلاف سيدة، وقد ندد المؤتمر بتصرفات الانتداب البريطاني ودعمه السافر للصهيونية، ورفع

مذكرة إلى الحكومة البريطانية والمندوب السامي البريطاني محتجا على الممارسات اللاإنسانية التي تقوم بها قوات الانتداب ضد المواطنين العرب [٦٣]، وفي عام ١٩٤٧م رفضت الحركة النسائية الفلسطينية الدعوة التي وجهت إليها لحضور المؤتمر النسائي العالمي في نيويورك استنكارا لموقف الرئيس الأمريكي ترومان من القضية الفلسطينية[٦٤].

المرأة الفلسطينية المسلمة ونكبة فلسطين

مثلت نكبة فلسطين عام ١٩٤٨م معاناة كبيرة للمرأة الفلسطينية، حيث عاشت المرأة أهوال نكبة فلسطين[*] وتأثرت بها عندما فقدت الأرض والبيت [٦٥] وعزز عندها شعور الانتماء للوطن وضرورة النضال من أجل الخلاص من الاحتلال[٦٦] فقد تعرض الفلسطينيين إلى الإبادة [٦٧] التشرد والضياع، وقامت العصابات الصهيونية بتدمير وتخريب منازل الفلسطينيين[٦٨].

ويلاحظ الباحثان أن الدور السياسي للمرأة الفلسطينية عام ١٩٤٨م كان ضعيفا، حيث تركز دورها على العمل الاغاثي والاجتماعي وتقديم الخدمات الطبية والاجتماعية للمشردين والعمل على إيوائهم ورعايتهم.

وفي بداية الخمسينيات من القرن الماضي كان للمرأة في الضفة وغزة نشاطات كبيرة في التصدي لمحاولات التوطين التي روج لها عام ١٩٥٤م، مما أوجد عدد من القيادات النسائية التي ساهمت في العمل الوطني، منهم سعاد هريس، رجاء أبو ماشي[٦٩]، وشاركت المرأة الفلسطينية في إفشال مشروع توطين اللاجئين في سيناء عام ١٩٥٥م، وشاركن في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي لغزة عام ١٩٥٦م[٧٠]، وفي عام ١٩٦١م شاركت المرأة الفلسطينية في مؤتمر المرأة الأفريقي الأسيوي الذي عقد بالقاهرة[٧١].

مشاركة المرأة في تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية عام ١٩٦٤

شكل تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية عام ١٩٦٤م[*] بقرار رسمي وبتوافق سياسي عربي[٧٢] نقطة تحول بالنسبة للمرأة الفلسطينية[٧٣]، حيث شاركت في مؤسسات المنظمة وأجهزتها وتمثلت في المجلس الوطني الفلسطيني[♦]؛ وقد كان للمرأة مشاركة في المجلس الوطني الفلسطينية منذ دورته الأولى[٧٤] التي عقدت في ١٩٦٤/٥/٢٨م [٧٥] حيث كان للمرأة دورٌ في مناقشة وصناعة القرار الفلسطيني[٧٦]، وشاركت في الدورة الأولى للمجلس[*] مندوبات عن العمل النسائي في غزة[٧٧]، ومثلت المرأة بعشرة أعضاء ممثلات عن الهيئات النسائية الفلسطينية [٧٨] حيث دعي لحضور المؤتمر في الدورة الأولى ٢١ امرأة كن أعضاء في المجلس الوطني ضمن الأعضاء (٤٢٢)[٧٩].

تأسيس الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية عام ١٩٦٤م

شهد عام ١٩٦٤م التشاور في تأسيس الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية جاء ذلك أثناء انعقاد المؤتمر الفلسطيني الأول في مدينة القدس الذي شاركت فيه المرأة [٨٠]، وقامت السيدة زليخة الشهابي " رئيسة الاتحاد النسائي العربي في القدس في ٢٠ فبراير ١٩٦٥م بدعوة ممثلات الاتحادات النسائية لعقد اجتماع لبحث ترتيبات إقامة المؤتمر التأسيسي[٨١]، وقد خرج الاجتماع الذي عقد في مكتب الاتحاد النسائي بالقدس [٨٢] بالقرارات التالية :

١- تشكيل لجنة تحضيرية تتألف من ممثلات عن الاتحادات والجمعيات النسائية المختلفة في شتى أماكن تواجد النساء الفلسطينيات.

٢- دعوة هذه اللجنة للانعقاد بتاريخ ١٩٦٥/٣/١٨م في مقر الاتحاد النسائي العربي بمدينة القدس للنظر في الترتيبات اللازمة لعقد المؤتمر؛ وابتدأت اللجنة التحضيرية العامة اجتماعاتها بتاريخ ١٨ آذار واستمرت لغاية ٢٣ آذار ١٩٦٥م[٨٣].

أثناء الاجتماع التحضيري الأول تم انتخاب زليخة الشهابي رئيسة للجنة التحضيرية، وتم تحديد انعقاد المؤتمر النسائي التأسيسي الأول للاتحاد العام للمرأة الفلسطينية ابتداء من ١٥ تموز وحتى ٢٠ تموز ١٩٦٥م، في مدينة القدس[٨٤].

نساء غزة يشاركن في الاجتماع التأسيسي للاتحاد العام للمرأة الفلسطينية وهن:

يسرى البربري، هنريت سابا، ليلى قليبو، نبيلة عبد الهادي، يمن المباشر، ملك طرزي، فريدة البورنو، ايفون فرح، إليكس وحيد، رمزية الخطيب، ماري ترزي، مديحة أبو ستة، عفاف الإدريسي، سعدية أبو نحلة، سعدية الحصري، عزيزة عيد، إنعام سلامة، شفا الكتري، سهام أبو وردة، سهيلة قشطة، فاطمة الخطيب [٨٥].

بيان المؤتمر التأسيسي الأول للمرأة الفلسطينية

وجاء في البيان الصادر عن المجلس الإداري ما يلي: "يعلن المجلس الإداري للاتحاد العام للمرأة الفلسطينية المنبثق عن المؤتمر التأسيسي الأول للمرأة الفلسطينية المنعقد في القدس ما بين ١٥-٢٠ تموز ١٩٦٥م قيام الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية كقاعدة من قواعد التنظيم الشعبي في منظمة التحرير الفلسطينية، ورسالة الاتحاد هي النضال لتحرير الوطن

السليب.. وأن الاتحاد العام هو الهيئة الوحيدة الشرعية التي تمثل نساء فلسطين، وتنطق باسم المرأة الفلسطينية في جميع المجالات على الصعيدين العربي والعالمي"[٨٦]، وكانت أول رئيسة للاتحاد السيدة عصام عبد الهادي، وتعرضت للإبعاد من قبل الاحتلال بعد عام ١٩٦٧م كما تعرض عدد من عضوات الاتحاد للاعتقال[٨٧].

مشاركة المرأة الفلسطينية في دورة المجلس الوطني الفلسطيني

وفي عام ١٩٦٦م شاركت المرأة في دورة المجلس الوطني الفلسطيني الذي عقد في غزة بتاريخ ١٩٦٦/٥/٢٤م[٨٨]،كما شاركت المرأة الفلسطينية في الأول من مايو١٩٦٦م في المؤتمر النسائي العربي الذي عقد في القاهرة وشاركت الوفد الفلسطيني في عضوية لجنة قضايا الوطن العربي، ولجنة النشاط الدولي[٨٩].

استعرض الباحثان مما سبق الدور السياسي للمرأة الفلسطينية قبل عام ١٩٦٧م حيث سجلت المرأة الفلسطينية دور سياسي فاعل في مواجهة (الانتداب البريطاني) والاستيطان الصهيوني، ونكبة فلسطين، واستطاعت عبر هذا الدور السياسي أن تقول كلمتها في كافة القضايا السياسية وأن تقف في وجه المؤامرات التي تحاك ضد القضية الفلسطينية وخاصة المشاريع الصهيونية والمؤامرات البريطانية لاحتلال أرض فلسطين من قبل الصهاينة.

ثالثًا: الدور السياسي للمرأة الفلسطينية في قطاع غزة (١٩٦٧م – ١٩٨٧م)

احتلت القوات (الإسرائيلية) قطاع غزة في الخامس من يونيو/حزيران ١٩٦٧م[*]، حيث واجهت المرأة الفلسطينية تحديات كبيرة، فقد ارتكبت قوات الاحتلال جرائم قتل وتعذيب وسجن وتهجير بحق أبناء شعبها[٩٠] ومنعت المرأة الفلسطينية من ممارسة حقوقها السياسية تعبيرا عن رفضها للاحتلال[٩١]، وخرجت المرأة في المظاهرات والمسيرات الميدانية في شوارع غزة[٩٢] وقامت النساء برمي قوارير الزهور من على شرفات وأسطح المنازل على رؤوس جنود الاحتلال المدججين بالسلاح[٩٣]، واقتصرت مشاركة المرأة في الحياة السياسية في البداية على نساء العائلات الميسورة، والنساء المتعلمات[٩٤].

مشاركة المرأة الفلسطينية المسلمة في المظاهرات عام ١٩٦٧ وعام ١٩٦٨م

وفي عام ١٩٦٧م شاركت المرأة في المظاهرات الرافضة للاحتلال حيث شاركت في مظاهرات شهر آب/أغسطس ١٩٦٧م[٩٥]، وشاركت في المسيرات الميدانية في نوفمبر/ تشرين ثاني ١٩٦٧م ، حيث تعرضت للقمع من قبل قوات الاحتلال[٩٦].

مشاركة النساء في غزة في مظاهرات ضد القوات الإسرائيلية عام ١٩٦٨م

وفي عام ١٩٦٨م خرجت نساء مخيم البريج في يناير/ كانون ثاني ١٩٦٨م في مظاهرة نسائية كبيرة رفضًا للاعتقالات الجماعية [٩٧] حيث تصدت القوات الإسرائيلية للمظاهرة وقتلت خمس فتيات[٩٨]، وفي شهر إبريل/ نيسان ١٩٦٨م شاركت النساء في المظاهرات الاحتجاجية في مخيم جباليا[♦]، وكذلك في مختلف مناطق غزة[٩٩]، واقتحمت قوات الاحتلال دار المعلمات بغزة، وقررت فصل ٢٥ طالبة [١٠٠]، وفي مايو/ أيار ١٩٦٨م خرجت طالبات دير البلح بمظاهرات ميدانية، وأطلق جنود الاحتلال الرصاص صوب الطالبات مما أدى إلى استشهاد إحداهن [١٠١]، وشاركت نساء غزة في مسيرات الذكرى الأولى لحرب عام ١٩٦٧م [١٠٢] وفي شهر آب/ أغسطس ١٩٦٨م قامت في غزة مظاهرات كبيرة شاركت فيها النساء ، وفي أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٦٨م نظمت نساء مدينة رفح إضراب عن الطعام احتجاج على الاعتقالات الإسرائيلية، وتم اعتقال عدد من النساء وأخضعن للاستجواب[١٠٣].

مشاركة المرأة في الفعاليات السياسية عام ١٩٦٩م

كان للمرأة دور سياسي عام ١٩٦٩م عبر مشاركتها في المظاهرات والفعاليات السياسية؛ حيث جرت في شهر يناير/ كانون الثاني عام ١٩٦٩م اعتصامات نسائية احتجاجًا على اقتحام قوات الاحتلال عدد من المدارس والاعتداء على الطالبات[١٠٤]؛ وشهد يوم ٢٠ /١/ ١٩٦٩م خروج نساء مدينة رفح في مسيرة احتجاجًا على قيام قوات الاحتلال باعتقال عشرات من الذكور فوق سن ١٨ عاما[١٠٥] وتوجهت المسيرة النسائية إلى مكان الاعتقال وطالبت بالإفراج الفوري عن المعتقلين [١٠٦] وتصدت قوات الاحتلال للمسيرة وأطلقت الرصاص على النساء مما أدى إلى استشهاد آمنة الأخرس (٤٥) عاما وجرح عشر نساء[١٠٧]، وفي ٢١ /١/١٩٦٩م شهدت دير البلح مسيرة نسائية، وقامت النساء بقذف سيارات الجيش الإسرائيلي بالحجارة [١٠٨]، وفي ١٩٦٩/٢/٢م قامت في مدينة غزة مسيرات ومظاهرات حاشدة، شاركت فيها طالبات مدرسة الرملة الإعدادية، وطالبات مدرسة

مصطفى حافظ الثانوية، احتجاجًا على اصدار حكم بالسجن على الطالبات نهلة البايض، وفاطمة مرتجى، وفاطمة عفانة، ومنعت المظاهرات حركة السير لمدة ساعة، وهرعت قوات الاحتلال إلى المكان وفرقت المظاهرات[١٠٩]، وحملت الطالبات خلال المظاهرات الأعلام الفلسطينية، واللافتات[١١٠]، واشتبكت الطالبات مع القوات الإسرائيلية، وأطلق الجنود الرصاص وقنابل الغاز على المظاهرات التي أسفرت عن إصابة ٩٣ طالبة منهن ٤٣ إصابات خطيرة[١١١].

وقالت نهلة البايض: كان يوم المحاكمة في ١٩٦٩/٢/٢م، وقد شهدت مدينة غزة مظاهرات واحتجاجات كبيرة، وكنا كأسيرات نشعر بهذه المظاهرات، وذلك بسبب الارتباك الذي حدث في صفوف الجيش الإسرائيلي داخل المحكمة [١١٢]، وبسبب الغضب الجماهيري الكبير عند محاكمة الفتيات الثلاثة، قام وزير الدفاع الإسرائيلي (موشي ديان)[*] في ١٩٦٩/٢/٣م بزيارة إلى مدينة غزة لكي يهدئ من الخواطر أمر بالإفراج عن الفتيات الثلاثة[١١٣] وشاركت نساء خانيونس في ١٩٦٩/٢/١١م في مظاهرة كبيرة شارك فيها عشرين ألف مواطن، وأطلق الجنود النار على المتظاهرين، فجرحوا ما يقرب من سبعين سيدة، استشهد منهن عشر سيدات[١١٤]، كما خرجت نساء رفح في فبراير/شباط ١٩٦٩م بمظاهرات حاشدة، وأصيبت خلالها عشر نساء بجراح، واستشهدت امرأتان [١١٥]، وفي شهر مارس من عام ١٩٦٩م شاركت المرأة في عدد من المظاهرات الميدانية، منها في ١١/ مارس١٩٦٩م نتج عنها اعتقال عدد من الفتيات[١١٦]، وفي ١٣/مارس١٩٦٩م جرت في غزة و خانيونس ورفح مظاهرات عنيفة شاركت فيها النساء واعتقلت سلطات الاحتلال إحدى الطالبات، وفي ٣٠/مارس١٩٦٩م قامت طالبات مدرسة الزهراء الثانوية وعدد من المدارس الأخرى بمظاهرة؛ وضعن خلالها الحجارة في شارع الوحدة لعرقلة حركة السير، وقذفن بعض السيارات الإسرائيلية بالحجارة[١١٧].

مؤتمر سياسي لدمج العمل النسائي في حركة التحرير الوطني الفلسطيني فتح

وفي أواسط عام ١٩٦٩م عقدت حركة التحرير الوطني الفلسطيني فتح مؤتمرًا إقليميًا، وقد خرج بقرارات من أهمها دمج العمل النسائي بالحركة وقبول عضوية النساء[١١٨]، وفي شهر آب/أغسطس ١٩٦٩م أرسل الاتحاد العام للمرأة الفلسطينية برقية إلى الأمين العام للأمم المتحدة السيد يوثانت، ناشده بإيقاف تهجير سكان مخيم جباليا بقطاع غزة، ووضع حدا لهذه السياسة التي تتبعها السلطات الإسرائيلية بقطاع غزة والضفة[١١٩].

مشاركة المرأة في غزة في تأسيس جبهة التحرير العربية الفلسطينية

في عام ١٩٦٩م وشاركت المرأة في غزة في تأسيس جبهة التحرير العربية وهي المنظمة الفلسطينية التي تتبنى مبادئ حزب البعث العربي الاشتراكي (العراق)، وكان التنظيم النسائي في الجبهة على مستويين:

١- تنظيم نسوي حزبي : أعضاء هذا التنظيم هم أعضاء في الحزب والجبهة.

٢- تنظيم نسوي جبهوي: أعضاء هذا التنظيم هم أعضاء في الجبهة [١٢٠].

وكانت عدد من النساء في أواخر الستينات من القرن الماضي لهن دور في الحشد والتأثير على المتظاهرات وطالبات الثانوية في المدارس، منهن صبحية سكيك التي كانت تقوم بتوزيع المنشورات السياسية، وعملت على حشد طالبات مدرسة الزهراء الثانوية من أجل الخروج في المظاهرات والمسيرات وتعرضت للاعتقال في شهر فبراير/ شباط عام ١٩٦٩م بسبب انتمائها لمنظمة التحرير الفلسطينية [١٢١]. وأوردت عدد من المراجع احصائية لمشاركة المرأة الفلسطينية في المظاهرات والاعتصامات حيث بلغت نسبة مشاركة المرأة الفلسطينية في عام ١٩٦٩م (٥٥%) [١٢٢].

مشاركة المرأة الفلسطينية في المسيرات والمظاهرات الميدانية عام ١٩٧٠م

وقد شاركت المرأة في غزة عام ١٩٧٠م بعدد من المظاهرات الميدانية منها في ١٩٧٠/٣/١٨م حيث شاركت في المظاهرات التي جرت أمام المحكمة الإسرائيلية العسكرية في غزة رفضا لمحاكمة (١٧) شابا[١٢٣]، وفي ١٩٧٠/٩/٣٠م شاركت المرأة في المسيرات الكبيرة التي جابت شوارع غزة على اثر وفاة الرئيس المصري جمال عبد الناصر، وواجهت قوات الاحتلال المسيرات حيث تم اعتقال عدد من النساء[١٢٤].

مشاركة المرأة الفلسطينية المسلمة في جنازات الشهداء

كان للمرأة الفلسطينية حضورا في جنازات و أعراس الشهداء، حيث شاركت نساء غزة في جنازة الشهيد يوسف عبد الحميد الخطيب في ٢٤ /١١/ ١٩٧٠م يعد الرجل الثاني في الجناح العسكري للجبهة الشعبية، وواجهت قوات الاحتلال الجنازة

بإطلاق النار عليها لتفريقها[١٢٥]، وفي ١٩٧١/٨/٣م شاركت ٥٠٠ إمرة غزية في موكب تشييع ثلاثة فدائيين[١٢٦]، كما شاركت في ٢٨/١٠/١٩٧١م في مسيرات تشييع جنازتي الشهيدين داود عباس خلف والشهيد سليمان محمود اللذين استشهدا إثر اشتباك وقع بين الفدائيين وجنود الاحتلال الإسرائيلي بمخيم البريج [١٢٧]، وفي ١٩٧١/١٢/٨م شاركت النساء في المظاهرات الميدانية احتجاجا على اصدار الاحتلال حكما على أربع طالبات في دير البلح بالسجن لمدة شهر واحد ودفع غرامة مالية[١٢٨].

نشاط سياسي للمرأة الفلسطينية أمام مكاتب المؤسسات الدولية في غزة

وقد كان للمرأة الفلسطينية في عام ١٩٧٠م نشاط سياسي عبر المشاركة في المظاهرات أمام المؤسسات الدولية، ففي ١٩٧١/٥/٣١م توجهت عشرات النسوة للتظاهر للصليب الأحمر بمدينة غزة احتجاجًا على ممارسات قوات الاحتلال[١٢٩]؛ وفي ١٩٧١/٧/٢٤م تظاهر عدد كبير من النساء خارج مبنى وكالة الغوث الدولية للاجئين بغزة احتجاجًا على هدم المنازل في مخيم جباليا بحجة توسيع الطرق [١٣٠].

مشاركة المرأة الفلسطينية المسلمة في الانتخابات المحلية عام ١٩٧٥م

وقد شكل عام ١٩٧٥م شكل منعطفا بارزا في الدور السياسي للمرأة في قطاع غزة، حيث سمحت قوات الاحتلال للنساء للمشاركة في الانتخابات المحلية والترشح للهيئات البلدية، وأصدرت سلطات الاحتلال أمر عسكري يحمل رقم (٦٢٧) لعام ١٩٧٥م الذي منحها الحق في الترشح والعضوية لانتخابات المجالس المحلية [١٣١]. وقد شهد عام ١٩٧٦م مشاركة واسعة للمرأة الفلسطينية في المظاهرات العامة حيث وصلت نسبة مشاركة المرأة في المظاهرات الميدانية إلى ٧١% من إجمالي المظاهرات العامة[١٣٢]. وأجرى الباحث خلال دراسة الماجستير مقابلة مع الحاجة هندومة وشاح والدة أسير محرر التي قالت "أنها شاركت في مخيم البريج(*) عام ١٩٧٧م في تشيع جثمان الشهيد محمد حسان إبراهيم وشاح(*)، الذي استشهد في التحقيق في زنازين سجن غزة المركزي[١٣٣].

الدور السياسي للمرأة الفلسطينية عبر الأطر والمؤسسات النسائية

وكان للمرأة الفلسطينية دورٌ سياسيٌ مهمٌ عبر الأطر والمؤسسات النسائية الفلسطينية، حيث أصدرت العديد من البيانات المنددة بجرائم الاحتلال، حيث نظمت عدد من الاعتصامات التضامنية، وأرسلت عدد من المذكرات السياسية للهيئات الدولية. وفي عام ١٩٧٠م اعتبرت المرأة عضوًا كاملا في المؤتمر الإقليمي لحركة فتح، وجرى تشكيل تنظيم نسائي تابع للحركة، وعمل هذا التنظيم على تدريب الكوادر العسكرية والسياسية والتنظيمية[١٣٤].

الدور السياسي للمرأة الفلسطينية في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين

استطاعت الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين بلورة طرح خاص بالمرأة ضمن برنامجها في كتيب نشر عام ١٩٧٠م بعنوان "الثورة وقضية تحرير المرأة "[١٣٥] وقالت مريم أبو دقة عضو مكتب سياسي في الجبهة الشعبية " أن الجبهة الشعبية منذ تأسيسها أتاحت للمرأة فرصة المشاركة في العمل السياسي والعسكري لدعم نضال الشعب الفلسطيني[١٣٦] وعقدت الجبهة دورات للارتقاء بالإعداد السياسي للعضوات فيها، كما قامت بافتتاح مراكز نسائية مهنية داخلية[١٣٧]، في عام ١٩٧٥م كان للمرأة الفلسطينية دورٌ فاعل في الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين[١٣٨] حيث نظمت المظاهرات والاعتصامات ووزعت المنشورات السياسية[١٣٩].

المشاركة السياسية للمرأة الفلسطينية في السبعينيات

وفي النصف الثاني من سبعينات القرن الماضي اتسعت مشاركة النساء في الأطر النسائية وكان هناك أساليب عمل منظمة وبرامج محددة من خلال الأطر[١٤٠] وكانت التحركات الجماهيرية للمرأة الفلسطينية حتى عام ١٩٧٧م تخرج بشكل عفوي غلب عليها الاعتصامات، ورفع المذكرات السياسية، وإرسال البرقيات الاحتجاجية، والمشاركة في الإضرابات والمظاهرات، ثم برز بشكل متزايد دعوات لتنظيم الجماهير النسائية الفلسطينية والابتعاد عن العفوية من خلال تأسيس الأطر النسائية الفلسطينية والعمل ضمن برامجها الخاصة[١٤١] ففي مارس/آذار ١٩٧٨م أعلن عن تأسيس اتحاد لجان العمل النسائي، ثم توالى تأسيس الأطر والاتحادات النسائية الفلسطينية لتلعب دور سياسي مهم في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي[١٤٢].

المشاركة في الدورة الخامسة عشر للمجلس الوطني الفلسطيني

وضمن الدور السياسي للمرأة الفلسطينية شاركت عام ١٩٨٠م شاركت في الدورة الخامسة عشرة للمجلس الوطني الفلسطيني وحصلت على ٢٥ مقعدا في المجلس حيث وصلت نسبة النساء إلى ٩% من مجموع عدد الأعضاء البالغ ٢٨٠ عضوًا

[١٤٣]؛ وشهد شهر نيسان/ إبريل ١٩٨٢عام مظاهرات حاشدة في قطاع غزة شاركت فيها النساء، إثر قيام قوات الاحتلال بالاعتداء على الحرم القدسي[١٤٤]، وفي ١٩٨٢/٥/٤م قامت عدد من الطالبات في مدارس خانيونس بتنظيم مظاهرة واشتبكن مع قوات الاحتلال، واستشهدت الطالبة إحسان خليل أبو دراز(١٨ عامًا) وأصيبت عدد من الطالبات في المظاهرات [١٤٥].

المشاركة في المظاهرات الميدانية احتجاجًا على مجزرة صبرا وشاتيلا والمؤتمر النسائي

واحتجاجًا على مجزرة صبرا وشاتيلا شاركت النساء في سبتمبر/١٩٨٢م في مظاهرات شعبية جرت في غزة[١٤٦]، واعتصت عدد من النسوة في غزة في شهر مارس/ آذار ١٩٨٢م أمام الصليب الأحمر بغزة للمطالبة بوقف الإجراءات والممارسات الإسرائيلية في المناطق المحتلة [١٤٧]؛ وضمن الدور السياسي للمرأة عقد اتحاد لجان العمل النسائي الفلسطيني في شهر فبراير عام ١٩٨٣م المؤتمر النسائي الثاني في القدس وحضرته ممثلات عن اللجان من مختلف مناطق الوطن ومنها غزة، وبلغ عدد المشاركات في المؤتمر ١٥٠٠ مشاركة[١٤٨].

في السابع عشر من شهر ديسمبر ١٩٨٦م أصدرت المؤسسات الشعبية في قطاع غزة ومن بينهم الاتحاد النسائي بيان سياسي يستنكر التصرفات اللاإنسانية للجيش الإسرائيلي بحق ذوي وأهالي الشهداء، ودفن الشهداء بالليل وعدم السماح للأهل والأقارب بمراسيم الوداع، وقد الانتفاضة الشعبية الأولى للمرأة الفلسطينية التي انطلقت شرارتها عام ١٩٨٧م دور سياسي بارز استطاعت عبر هذا الدور تنفيذ العديد من الفعاليات والأنشطة السياسية المهمة [١٤٩].

خاتِمَةٌ

كان للمرأة الفلسطينية دور سياسي بارز وفاعل خلال فترة الدراسة من عام ١٩٦٧م وحتى عام ١٩٨٧م بداية الانتفاضة الشعبية الفلسطينية الأولى وخلص الباحثان إلى عدد من النتائج وهي:

- كان للمرأة الفلسطينية دور سياسي بارز منذ فجر التاريخ اتسم هذا الدور الفاعل بالعديد من الفعاليات والأنشطة السياسية المختلفة.
- مثلت المرأة الفلسطينية نموذج فريد، وأخذت دورها في الحياة السياسية في مواجهة الغزاة والمحتلين لفلسطين.
- شاركت المرأة الفلسطينية في الفعاليات السياسية والاعتصامات رفضا للاحتلال الصهيوني؛ وشكلت عدد من الأطر والجمعيات والاتحادات النسائية.
- استطعت المرأة الفلسطينية أن تحقق مكانة متميزة في مجتمعها من خلال الدور السياسي والنضالي الكبير في مقاومة الاحتلال الصهيوني.
- سخرت المرأة الفلسطينية دورها السياسي في خدمة الجيل الفلسطيني والعمل على غرس قيم الجهاد وحب الوطن والتضحية من أجل تحرير أرض فلسطين.
- منذ بداية الاستيطان الصهيوني لفلسطين خرجت النساء الفلسطينيات في مظاهرات للتعبير عن غضبها على إنشاء أول مستوطنة يهودية، عام ١٨٨٤م في مدينة العفولة.
- شكل وعد (بلفور) عام ١٩١٧م المشؤوم انطلاقة حقيقة لدور المرأة الفلسطينية السياسي عبرت عن رفضها للوعد الذي مهد الطريق أمام الصهاينة لاحتلال أرض فلسطين.
- المرأة الفلسطينية من أوائل النساء العربيات في عقد المؤتمرات السياسية، عقدت في ٢٦-١٠-١٩٢٩م أول مؤتمر نسائي فلسطيني الأول في مدينة القدس.
- وفي عام ١٩٦٧م شاركت المرأة في المظاهرات الرافضة للاحتلال حيث شاركت في المظاهرات والمسيرات السياسية، وتم قمعها من سلطات الاحتلال.
- كان للمرأة دور سياسي عام ١٩٦٩م عبر مشاركتها في المظاهرات والفعاليات السياسية؛ حيث جرت في شهر يناير/ كانون الثاني عام ١٩٦٩م اعتصامات نسائية.
- شاركت المرأة الفلسطينية في عام ١٩٦٩م في تأسيس جبهة التحرير العربية وهي المنظمة الفلسطينية التي تتبنى مبادئ حزب البعث العربي الاشتراكي (العراق).

- شكل عام ١٩٧٥م شكل منعطفا بارزا في الدور السياسي للمرأة، حيث سمحت سلطات الاحتلال للنساء للمشاركة في الانتخابات المحلية والترشح للهيئات البلدية.
- كان للمرأة الفلسطينية دورٌ سياسيٌ مهمٌ عبر الأطر والمؤسسات النسائية الفلسطينية، حيث أصدرت العديد من البيانات المندِّدة بجرائم الاحتلال.
- شاركت المرأة الفلسطينية عام ١٩٨٠م شاركت في الدورة الخامسة عشرة للمجلس الوطني الفلسطيني وحصلت على ٢٥ مقعدا في المجلس حيث وصلت نسبة النساء إلى ٩% من مجموع عدد الأعضاء البالغ ٢٨٠ عضوًا.
- وضمن الدور السياسي للمرأة عقد اتحاد لجان العمل النسائي الفلسطيني في شهر فبراير عام ١٩٨٣م المؤتمر النسائي الثاني في القدس وبلغ عدد المشاركات في المؤتمر ١٥٠٠ مشاركة.
- في السابع عشر من شهر ديسمبر ١٩٨٦م أصدرت المؤسسات الشعبية في قطاع غزة ومن بينهم الاتحاد النسائي بيان سياسي يستنكر التصرفات اللاإنسانية للجيش الإسرائيلي بحق ذوي وأهالي الشهداء، ودفن الشهداء بالليل وعدم السماح للأهل والأقارب بمراسيم.
- وقد كان للمرأة الفلسطينية مع انطلاقة شرارة الانتفاضة الشعبية الأولى عام ١٩٨٧م دور سياسي بارز وفاعل استطاعت أن تثبت دورها في مواجهة الاحتلال الصهيوني.

الاحالات المرجعية:

(١) وفاء عواد، **دور المنظمات النسوية الفلسطينية في تفعيل المشاركة السياسية النسوية في الفترة بين عامي (٢٠٠٠م-٢٠٠٦م)**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، ص ٣٧، ليما شفيق، حول نضال المرأة في المناطق المحتلة على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، مجلة المرأة العربية، العدد (٢) سنة ١٩٨٥ ص ١١٤.

(٢) حوراء الزيدي، **دور المرأة الفلسطينية في مقاومة الاحتلال الصهيوني (١٩٦٤م- ١٩٨٧م)**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة ذي قار، العراق، ٢٠١٩م، ص ٩.

(٣) باروخ كمرلنغ، يؤيل شموئيل مغدال، **الفلسطينيون صيرورة شعب**، ترجمة محمد غنايم، رام الله، مؤسسة الأيام للطباعة، ٢٠٠١م، ص ٣٢٧.

(٤) ليما شفيق، **حول نضال المرأة**، مرجع السابق، ص ١١٤؛ مؤسسة صوت المجتمع، المشاركة السياسية للمرأة الفلسطينية، غزة، ٢٠٠٥، ص ١٠؛ هداية شمعون، **النساء والمشاركة السياسية**، مركز شؤون المرأة، مطبعة دار الأرقم، غزة، ٢٠٠٦، ص ٢٣؛ محسن صالح، **معاناة المرأة الفلسطينية تحت الاحتلال الإسرائيلي**، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات – بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص ٩٠.

(*) صدر في الثاني من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر١٩١٧م تعهدت فيه الحكومة البريطانية بإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين وتبعه تشجيع لهجرة اليهود إلى فلسطين ودعم لمؤسساتهم الاقتصادية ومنشآتهم الصناعية. (رفيق النتشة وآخرون، **تاريخ فلسطين وجغرافيتها**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١،١٩٩١، ص٥٠؛ يوسف سلامة، **إسلامية فلسطين**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ٢٠١٠م، ص ٩١.؛ شفيق الرشيدات، **فلسطين تاريخًا وعبرة ومصيرًا**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، بيروت، ١٩٩١م، ص٣٦.)

(٥) زكي العيلة، **المرأة في الرواية الفلسطينية ١٩٨٧-٢٠٠٠**، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، القاهرة، ٢٠٠٢، ص١٣.

(6) General Union of Palestine women,Portraits from the struggle of Palestine women images De la Lutte Des Femms Palestinies petratos De lucha De La Mujer Palestina,Beirut,Ougest 1974,p١٤.

(٧) زكي العيلة، المرأة في **الرواية الفلسطينية**، مرجع سابق ، ص١٣.

(٨) زياد خداش، **المرأة الفلسطينية** تعاني من اضطهاد الاحتلال والمجتمع، طاقم شؤون المرأة، صوت النساء، العدد ١٤١، الخميس ٢٨-٣-٢٠٠٢، صحيفة تصدر كل أسبوعين تعنى بقضايا المجتمع، رام الله، ص٣.

(•) قرر مؤتمر الصلح في باريس عام ١٩١٩م وجوب تطبيق نظام الانتدابات المذكورة في المادة الثانية والعشرين من ميثاق عصبة الأمم على الأجزاء غير التركية من الإمبراطورية العثمانية، وقد أعطى مجلس الدول المتحالفة الأعلى الانتداب على فلسطين إلى المملكة المتحدة البريطانية في (سان ريمو) يوم ٢٥ نيسان ١٩٢٠م، وقد حوى صك الانتداب البريطاني على مقدمة وثمان وعشرين مادة، وتضمنت المقدمة نص وعد بلفور، وموافقة دول الوفاق على إنشاء الوطن القومي اليهودي في فلسطين، وجاء في المادة الثانية أنه على

الدولة المنتدبة على فلسطين أن تهيئ الأحوال السياسية والإدارية والاقتصادية فيها، بما يضمن معه قيام الوطن القومي لليهود (تاريخ فلسطين السياسي تحت الإدارية البريطانية، المذكرة التي قدمتها الحكومة البريطانية سنة ١٩٤٧م إلى لجنة الأمم المتحدة الخاصة بفلسطين، ترجمة فاضل حسين، مطبعة الرباط، بغداد، ١٩٥٦م، ص ٥؛ رفيق النتشة وآخرون، **تاريخ فلسطين الحديث والمعاصر**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩١م، ص ١٦).

(9) General Union of Palestine Women, op-cit_p6 .

(١٠) إيمان عطاري، **المرأة الفلسطينية في الأحزاب السياسية**، دراسة صدرت في رام الله عام ٢٠١٢م، ص١١.

(١١) وفيقة الشاعر، **كفاح المرأة على الصعيدين العالمي والعربي " الفلسطيني "**، منشورات إدارة الشؤون العامة والتوجيه المعنوي لجيش التحرير الفلسطيني وقوات التحرير الشعبية، دمشق، ط١، ١٩٧٣، ص ٩٩؛ أحمد سليم، **المرأة الفلسطينية** كشفت المؤامرة مبكرا وقاومتها بالفكرة والاستشهاد، طاقم شؤون المرأة، صوت النساء، العدد ١٣١، الخميس ١-١١-٢٠٠١م، صحيفة تصدر كل أسبوعين تعنى بقضايا المجتمع، رام الله، ص٥.

(١٢) غازي الخليلي، **المرأة الفلسطينية والثورة**، مركز أبحاث منظمة التحرير، بيروت،١٩٧٧م، ص ٧٨؛ محمد الحافي، **المشاركة السياسية للمرأة الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة (١٩٩٤م-٢٠٠٦م)**، جامعة الأزهر، كلية الدراسات العليا، غزة ، ٢٠٠٩م، دراسة ماجستير غير منشورة، ص٣٨.

(١٣) نضال الهندي، **أضواء على نضال المرأة الفلسطينية** (١٩٠٣م-١٩٩٢م)، دار الكرمل، عمان، ١٩٩٥، ط١، ص ١٩.

(١٤) هيئة الموسوعة الفلسطينية، **الموسوعة الفلسطينية** مج ٢ (ج- ش) ، مرجع سابق، ١٩٨٦، ص ٢١٦.

(١٥) نضال الهندي، **أضواء على نضال المرأة الفلسطينية**، مرجع سابق، ص ١٩.

(١٦) هيئة الموسوعة الفلسطينية، مج٢ (ج- ش) ،مرجع سابق، ص٢١٦.

(17) Ellen Fleishman,Jerusalem women's Organizations During The British Mandate 1920-1930,Palestinain Academic Society For The Study of International Affairs, Jerusalem,1995,p29.

(١٨) جمال قدورة، **الأحزاب السياسية الفلسطينية (١٩٢٩م-١٩٣٦م)**، منشورات دار مكتبة الحياة، الخليل، ط١، ١٩٩٦، ص٨٥.

(١٩) غسان الشامي، **دور المرأة الفلسطينية المقاوم للاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ٧؛ فداء البرغوثي، **الوعي النسوي والنشاط السياسي للنساء الفلسطينيات في الأحزاب السياسية**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بيرزيت، ص ١٥.

(٢٠) فيحاء عبد الهادي، **التأريخ الشفوي والسياسي للمرأة الفلسطينية**، الإدارة العامة لتخطيط وتطوير مشاركة المرأة، وزارة التخطيط والتعاون الدولي، رام الله، ١٩٩٨م، ص٣٢؛ أحمد فضيلة، **ملحمة فلسطين بأقلام المعاصرين**، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٢م، ص٣٨.

(٢١) هيئة الموسوعة الفلسطينية، **الموسوعة الفلسطينية** مج٢ (ج- ش)، مرجع سابق،ص١١٦؛ Hanan Awwad,The Palestinian Women and revolutionary course of action, women's international league and freedom, Jerusalem,December 1991,p3.

(٢٢) سماح عكاشة، **قراءة في الدور النضالي للمرأة الفلسطينية في التاريخ خلال الفترة من ١٩٢٩-١٩٤٨م**، طاقم شؤون المرأة، صوت النساء، العدد ١٣٧، الخميس ٢٤-١-٢٠٠٢م، صحيفة تصدر كل أسبوعين تعنى بقضايا المجتمع، رام الله، ص٩؛ أحمد فضيلة، **ملحمة فلسطين بأقلام المعاصرين**، دار الدعوة، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٢م، ص٣٨؛ محسن صالح، **معاناة المرأة الفلسطينية**، مركز الزيتونة للدراسات، سورية، ١٩٩٨،ص ٩١.

(٢٣) General Union of Palestine Women,op-cit-p16.

(٢٤) منظمة التحرير الفلسطينية، **نضال المرأة الفلسطينية**، بيروت، ١٩٧٥م، ط١، ص ٦؛ ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي**، جمعية الدراسات العربية، القدس، ١٩٨٦م، ص ٥؛ بيناز السميري، **واقع المرأة في العمل التلفزيوني والإذاعي في فلسطين**، مجلة رؤية شباط ٢٠٠٢م، العدد ١٦؛ أسامة شهاب، **الحركة الشعرية النسوية في فلسطين والأردن**(١٩٤٨م – ١٩٨٨م)، وزارة الثقافة،عمان، الأردن، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٢٣.

(٢٥) غسان الشامي، **دور المرأة الفلسطينية المقاوم للاحتلال الإسرائيلي**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠١٢م، ص٨.

(٢٦) ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ٥.

(٢٧) محمد الحافي، **المشاركة السياسية للمرأة الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة** (١٩٩٤م-٢٠٠٦م)، مرجع سابق، ص ٣٨.

(٢٨) وفيقة الشاعر، **كفاح المرأة**، مرجع سابق،ص ٩٩.

(٢٩) عيسى السفري، **فلسطين العربية بين الانتداب والصهيونية**، منشورات صلاح الدين، القدس، كانون أول ١٩٨١، ص ١٣٦.

(٣٠) عيسى السفري، **فلسطين العربية**، مرجع سابق، ص ١٣٨.

(٣١) سميح شبيب، **الأصول الاقتصادية والاجتماعية للحركة السياسية في فلسطين ١٩٢٠م-١٩٤٨م**، مؤسسة الأسوار للطباعة، عكا، ص٧٧.

(٣٢) وفيقة الشاعر، **كفاح المرأة**، مرجع سابق، ص ١٠٠.

(٣٣) **صحيفة القدس**، العدد (٧٨١١)، ص٩، ١٢/٦/١٩٨٩م.

(٣٤) غسان الشامي، **من نزف القلم**، مكتبة دار الأرقم للطباعة والنشر، غزة، ٢٠٠٨م، ط١، ص٩٤.

(٨) أصدرت السلطات البريطانية في أحداث عام ١٩٢٩م حكمًا بالإعدام على ثلاثة مقاومين هم عطا الزير، ومحمد جمجوم، وفؤاد حجازي ونفذ الحكم فيهم يوم الثلاثاء ١٧/٦/١٩٣٠ في سجن عكا، وقد أبدى الشهداء الثلاثة من رباطة جأش والشجاعة والتفاني في سبيل الوطن مما جعلهم مخلدين في قلوب أبناء الشعب، مما دفع الشاعر الفلسطيني إبراهيم طوقان إلى تخليدهم في قصيدة "الثلاثاء الحمراء" هيئة الموسوعة الفلسطينية، **الموسوعة الفلسطينية** مج١ (أ-ث) الطبعة الثانية، مرجع سابق، ص٦١٦.

(٣٦) وفيقة الشاعر، كفاح المرأة الفلسطينية ، مرجع سابق، ص ٩٩؛ محمد عوض الله، **القضية الفلسطينية دراسة واقتراحات للحل**، دار الأرقم للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٦م، ص ٦٧.

(٣٧) وفيقة الشاعر، **كفاح المرأة الفلسطينية**، مرجع سابق،ص ٩٩.

(٣٨) وليد الخالدي، **قبل الشتات، التاريخ المصور للشعب الفلسطيني ١٨٧٦م-١٩٨٤م**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م، ص ١٠١، ص١٠٥.

(٣٩) General Union of Palestine Women,op-cit,p20.

(٤٠) نضال الهندي، **أضواء على نضال المرأة**، مرجع سابق، ص٢٣.

(٤١) زكي العيلة، **المرأة في الرواية الفلسطينية**، مرجع سابق، ص ١٤.

(٤٢) فيحاء عبد الهادي، **أدوار المرأة في الثلاثينات ١٩٣٠م**، دراسة بحثية صدرت في رام الله عام ٢٠٠٣م، ص ٩.

(٤٣) زكي العيلة، **المرأة في الرواية الفلسطينية**، مرجع سابق، ص ١٤.

(٤٤) مركز شؤون المرأة، **واقع المرأة في المجتمع الفلسطيني**، غزة، ٢٠٠٦، ص ١٨.

(٤٥) عيسى السفري، **فلسطين العربية**، مرجع سابق، ص ٢١٠.

(٤٦) نضال الهندي، **أضواء على نضال المرأة**، مرجع سابق، ص٢٣.

(٤٧) غسان الشامي، **دور المرأة الفلسطينية المقاوم للاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ١٢.

(٤٨) هيئة الموسوعة الفلسطينية، الموسوعة الفلسطينية مج٢، مرجع سابق، ص٢١٢.

(♦) مرت ثورة عام ١٩٣٦م بثلاث مراحل رئيسة: المرحلة الأولى: من نيسان ١٩٣٦م إلى تشرين الأول ١٩٣٦، وقد سادها العمل المسلح، المرحلة الثانية: من تشرين الأول ١٩٣٦م إلى أيلول ١٩٣٧م واتسمت المرحلة بنضال دعائي وسياسي واغتيال الباعة والسماسرة والجواسيس، المرحلة الثالثة: من أيلول ١٩٣٧ إلى أيلول ١٩٣٩م وكانت ثورة مسلحة مستمرة في داخل فلسطين، وأعمالاً دعائية وسياسية وجهودًا دبلوماسية خارج فلسطين. (هيئة الموسوعة الفلسطينية، الموسوعة الفلسطينية، مج٢، مرجع سابق،ص٦٢٢، ٦٢٣).

(٤٩) فيصل حوراني، **شهادة دروب المنفى الوطن في الذاكرة**، مؤسسة الدراسات المقدسية، القدس، ط١، ٢٠٠٤،ص٢٤.

(٥٠) غازي الخليلي، **المرأة الفلسطينية والثورة**، مرجع سابق، ص ٧٩.

(٥١) مفيد جلغوم ، **الحركة النسائية الفلسطينية في الضفة الغربية** ١٩٤٨-١٩٩٣، رسالة ماجستير غير منشورة جامعة النجاح الوطنية، ص ٧٩.

(٥٢) فيحاء عبد الهادي، **أدوار المرأة الفلسطينية في الثلاثينات**، مرجع سابق، ص ٣٤.

(٥٣) عيسى السفري، **فلسطين العربية**، مرجع سابق، ص ١٢٥-١٢٧.

(٥٤) هيئة الموسوعة الفلسطينية، الموسوعة الفلسطينية المجلد الثاني (ج- ش)، مرجع سابق، ص٢١٣؛ نضال الهندي، **أضواء على نضال المرأة**، مرجع سابق،ص٢٤.

(٥٥) فداء البرغوثي، **الوعي النسوي والنشاط السياسي للنساء الفلسطينيات في الأحزاب السياسية**، ص ١٧.

(٥٦) فيحاء عبد الهادي، **مؤتمر نساء الشرق للدفاع عن فلسطين علامة مضيئة في تاريخ نضال المرأة العربية**، مجلة الغيداء، مجلة نسائية تصدر في غزة عن مركز شؤون المرأة، العدد السادس عشر خريف ٢٠٠٦م ، ص ٢٠؛ زكي العيلة، **المرأة في الرواية الفلسطينية ١٩٨٧-٢٠٠٠**، مرجع سابق، ص١٩.

(٥٧) الين فليشمان، **التنظيمات النسائية في القدس في فترة الانتداب البريطاني**، سنوات العشرينات والثلاثينات، الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية، القدس، ط١، ١٩٩٥م.

(٥٨) نضال الهندي، **أضواء على نضال المرأة الفلسطينية**، مرجع سابق، ص ص٢٤.

(٥٩) زكي العيلة، **المرأة في الرواية الفلسطينية ١٩٨٧-٢٠٠٠**، مرجع سابق، ص١٩.

(٦٠) أكرم زعيتر، **وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية (١٩١٨-١٩٣٩م)**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، لبنان، ص٥١٢.

(٦١) سعيد تمراز، ناهض زقوت، **وثائق القضية الفلسطينية الجزء الثاني (١٩٣٩-١٩٤٨)**، المركز القومي للدراسات والتوثيق، غزة، ٢٠٠٦، ص١٤٤.

(٦٢) محمد جعفر، **المرأة الفلسطينية في قلب الانتفاضة**، مجلة بلسم، العدد ٦٥، تصدر عن جمعية الهلال الأحمر الفلسطيني، آذار/ مارس ١٩٩٢م، ص٦٧.

(٦٣) ماتيل مغنم، **واقع المرأة الفلسطينية في الوطن المحتل**، مجلة صامد الاقتصادي، العدد ٦٢، تموز/آب ١٩٨٦م ، ص ٤٤.

(٦٤) هيئة الموسوعة الفلسطينية، **الموسوعة الفلسطينية** المجلد الثاني (ج- ش) ، مرجع سابق، ص ٢١٣.

(*) كانت الحصيلة النهائية لنكبة فلسطين عام ١٩٤٨م احتلال إسرائيل لـ (٥٣٠) مدينة وقرية فلسطينية مساحة أرضها ١٨٬٦٤٣ كيلو متر مربع وهي تساوي ٩٢% من مساحة الكيان الإسرائيلي، وشردت ٨٥% من سكان المدن والقرى الفلسطينية آنذاك الذين بلغ عددهم (٨٠٥٬٠٠٠) فلسطيني. (سلمان أبو ستة، **حق العودة مقدس وقانوني وممكن**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ط١، ٢٠٠١، ص١٢٢).

(٦٥) غازي الخليلي، **المرأة الفلسطينية والثورة**، مجلة شؤون فلسطينية، العدد ٦٠، تشرين الأول/ تشرين الثاني ١٩٧٦، مجلة شهرية فكرية لمعالجة أحداث القضية الفلسطينية وشؤونها المختلفة، تصدر عن مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت، ص١٣٧؛ هداية شمعون، **النساء والمشاركة السياسية**، ص ٢٣.

(٦٦) عبد الناصر فروانة، **دراسة شاملة عن الأسيرات الفلسطينيات**، وزارة الأسرى، غزة، ٢٠٠٧م، ص١.

(٦٧) سهاد ظاهر، **الانتفاضة الفلسطينية الأولى كنقطة تحول في إعادة صياغة وكالة جسد وروح الفلسطينية**، مجلة بحثية اضافات عدد ٤٦، صدرت عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية ٢٠١٩م، ص ٨٢.

(٦٨) غسان الشامي، **وقفات فكرية معاصرة**، مكتبة دار الأرقم للطباعة والنشر، ٢٠٠٩، ط١، ص١٣٤.

(٦٩) وفاء عواد، **دور المنظمات النسوية الفلسطينية في تفعيل المشاركة السياسية النسوية في الفترة بين عامي (٢٠٠٠م-٢٠٠٦م)**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، ص ٤٠.

(٧٠) فداء البرغوثي، **الوعي النسوي والنشاط السياسي للنساء الفلسطينيات في الأحزاب السياسية**، مرجع سابق، ص ٢٠.

(٧١) صحيفة القدس، العدد (٧١١١)، ١٩٨٩/٦/١٢، ص٩.

(*) شهد عام ١٩٦٤ تطورًا سياسيًا هامًا على صعيد العمل الوطني الفلسطيني، حيث عقد الملوك والرؤساء العرب أول مؤتمر قمة لهم في يوم ١٩٦٤/١/١٣م في القاهرة، لبحث التدابير

التي يجب اتخاذها لمواجهة المشروع الإسرائيلي لتحويل مياه نهر الأردن وروافده، وقرر المؤتمر تخويل ممثل فلسطين في جامعة الدول العربية أحمد الشقيري الاتصال بالدول العربية وشعب فلسطين، حيثما وجد، من أجل إيجاد الطريقة المثلى لتنظيم شعب فلسطين، وتعبئة إمكانياته وطاقاته في سبيل تحرير فلسطين، وقام الشقيري بزيارة بعض الدول العربية ثم صرح بتاريخ ٢٧-٣-١٩٦٤ أن الكيان الفلسطيني سيقوم على أربع دعائم وهي: الجهاز العسكري، والجهاز التنظيمي، والجهاز السياسي، والجهاز المالي. (هيئة الموسوعة الفلسطينية، الموسوعة الفلسطينية مج٢ (ج- ش)، مرجع سابق، ص٢١١، ص٢١٢؛ عصام الدين فرج، **منظمة التحرير الفلسطينية ١٩٦٤-١٩٩٣م**، مركز المحروسة، القاهرة، ١٩٩٨، ص٣٨؛ طارق سويدان، **فلسطين التاريخ المصور، دراسة تاريخية متسلسلة منذ بدء التاريخ وحتى أحداث الساعة**، مؤسسة الإبداع الفكري، الكويت، ط٨، مارس ٢٠٠٩، ص ٢٩٠).

(٧٢) المركز الفلسطيني لتعميم الديمقراطية وتنمية المجتمع "بانوراما"، أثر الانتفاضة على واقع الشباب الفلسطيني، غزة، آب٢٠٠٣، ص٣.

(٧٣) إيمان عطاري، **المرأة الفلسطينية في الأحزاب السياسية**، مرجع سابق ص ١٢.

(♦) انعقد المجلس الوطني الفلسطيني الأول بالقدس بتاريخ ٢٨-٥-١٩٦٤، ومدته ثلاث سنوات، وينعقد دوريا بدعوة من رئيسه مرة كل سنة، أو في دورات غير عادية بدعوة من رئيسه بناء على طلب من اللجنة التنفيذية للمنظمة أو من ربع عدد أعضاء المجلس، ويعقد في القدس أو غزة أو أي مكان آخر، ويكون للمجلس مكتب رئاسة مؤلف من الرئيس ونائبين وأمين سر ينتخبهم المجلس الوطني بعد انعقاده (مركز جنيف للرقابة الديمقراطية على القوات المسلحة، نحو مصالحة وطنية فلسطينية، الناشر مركز جنيف للرقابة الديمقراطية، رام الله، ٢٠٠٩، ص ١٣؛ بهجة أبو غربية، **من مذكرات المناضل بهجة أبو غربية من النكبة إلى الانتفاضة (١٩٤٩-٢٠٠٠)**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٣١٨؛ هايل عبد الحميد، **ذكريات مع الشهيد هايل عبد الحميد**، حركة التحرير الوطني الفلسطيني فتح، مكتب الشؤون الفكرية والدراسات، فبراير ١٩٩٢، ط٢، ص٢١٣؛ مركز الإعلام والمعلومات، منظمة التحرير الفلسطينية مراحل الكفاح والتسوية، غزة، ط١، يوليو ٢٠٠٣،ص١٨؛ وليد مرشد وآخرون، **الكتاب السنوي للقضية الفلسطينية لعام ١٩٦٨م**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٧١، ط١، ص ١١٤؛ باميلآ آن سميث، **فلسطين والفلسطينيون ١٨٧٦م- ١٩٨٣م**، ترجمة إلهام الخوري، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٩١م، ص ٢٢٢).

(٧٤) محمود الناطور، **معركة الكرامة**، الدار الأهلية للنشر والتوزيع، عمان،ط١، ٢٠٠٩م، ص ٢٠؛ بثينة الداغستاني، **المرأة الفلسطينية ستون عامًا بين مرارة اللجوء وحلم العودة**، مكتبة جزيرة الورد، رام الله، ط١، ٢٠١٠، ص ٧٧، ص ١٢٨، ص ١٢٩.

(٧٥) باربارا فيكتور، **حنان عشراوي السيرة والمسيرة**، ترجمة مصطفى الرز، القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠، ط١، ص٨٠؛ معهد كنعان التربوي النمائي ،ملف الإعلام في فلسطين، معهد كنعان، يوليو٢٠٠٤، غزة، ط١، ص ١٤.

(76) Women's Studies committee-Bisan center,The Intifada and some Women's Social Issues,copyright Bisan,April 1991,first Edition,Rammal,p12.

(*) نص النظام الأساسي لمنظمة التحرير الفلسطينية على أن يصبح المؤتمر الوطني الأول الذي عقد في القدس بتاريخ ٢٨ مايو ١٩٦٤م مجلسا وطنيا انتقاليا يستمر لمدة سنتين ابتداء من ٢٨ مايو ١٩٦٤، وبناء على ذلك فقد عقد هذا المجلس دورتين أخريين في عامي ١٩٦٥، ١٩٦٦، وكان من المفروض أن تتم انتخابات المجلس الوطني في حزيران يونيو ١٩٦٧ ولكن الحرب حالت دون ذلك (وليد مرشد وآخرون، الكتاب السنوي للقضية الفلسطينية لعام ١٩٦٨م، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٧١، ط١، ص ١١٤).

(٧٧) غازي الخليلي، **المرأة الفلسطينية والثورة**، مركز أبحاث منظمة التحرير، بيروت،١٩٧٧م، ص١١٤.

(78) Selected Essays, The Palestinians, Arab Information Center, Washington, 1976, p10. p10.

(٧٩) عزت دراغمة، **الحركة النسائية في فلسطين (١٩٠٣م-١٩٩٠م)**، مكتبة ضياء للدراسات، القدس، ط١، أيار ١٩٩١، ص ٣٠.

(٨٠) ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ٧؛ خديجة أبو علي، الدور السياسي للمرأة الفلسطينية على الصعيد الدولي، مجلة صامد الاقتصادي، العدد ٦٢، السنة الثانية، آب – أغسطس ١٩٨٦، بيروت، ص ٩٣.

(٨١) ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ٧.

(٨٢) ألفت فؤاد، **الدور الوطني للمرأة الفلسطينية**، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٨٣) غسان الشامي، **دور المرأة الفلسطينية المقاوم للاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٨٤) محمد الحافي، **المشاركة السياسية للمرأة الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة**، مرجع سابق، ص٤١.

(٨٥) الهيئة التنفيذية للاتحاد العام للمرأة الفلسطينية، المؤتمر الأول للاتحاد العام للمرأة الفلسطينية ١٥/٧/ ١٩٦٥- ٢٠/٧/١٩٦٥م، القدس، ص ١٣.

(٨٦) حيدر إبراهيم، **الثقافة العمالية نماذج من التجارب العربية والدولية**، الاتحاد العام لعمال فلسطين، تونس، ١٩٨٧م، ص ٤٣؛ ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي**، مرجع السابق ، ص ٨، ص٩.

(٨٧) **صحيفة القدس**، العدد (٧١١١)، ١٢//١٩٨٩، ص٩.

(٨٨) بهجت أبو غربية، **من مذكرات المناضل بهجت أبو غربية من النكبة إلى الانتفاضة (١٩٤٩م-٢٠٠٠م)**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط١، ٢٠٠٤، ص٣١٨؛ عزت دراغمة، الحركة النسائية في فلسطين (١٩٠٣م-١٩٩٠م) ، مرجع سابق، ص ٣٠.

(٨٩) هيئة الموسوعة الفلسطينية، **الموسوعة الفلسطينية** مج٢ (ج- ش) ، مرجع سابق، ص ٢١٤؛ صحيفة القدس، العدد (٧١١١)، ١٢/٦/١٩٨٩، ص٩.

(*) بدأ الإسرائيليون هجومهم على غزة الساعة التاسعة من صباح يوم الاثنين الموافق ٥ حزيران/ ١٩٦٧م، وذلك عندما أغارت عليها ٣٤ طائرة إسرائيلية وراحت تقصف مقر الحاكم العام المصري والمجلس التشريعي والمواقع الأخرى الهامة بمدينة غزة (عارف العارف، **أوراق عارف العارف، غزة نافذة**

على الجحيم ١٩٦٧م – ١٩٧٢م، منظمة التحرير، مركز الأبحاث، بيروت، ص ١٩٠).

(٩٠) وفيقة الشاعر، **كفاح المرأة على الصعيدين العالمي والعربي "الفلسطيني"**، مرجع سابق، ص١٤٣.

(91) Majdi Al-Malki and others,Cocial and Economic conditions in the West Bank and Gaza Strip,The Palestinian Ministry of Social Affairs,april 2003,p41.

(92) Sara Roy, The Gaza strip The economy of de-devlopment,institute for Palestine studies,America,1995,p104.

(٩٣) منظمة التحرير الفلسطينية، مجلة شؤون فلسطينية، العدد (٥٧)، مايو/ أيار ١٩٧٦م، بيروت، ص ١٦.

(٩٤) مجلة الغيداء، **دور النساء في المشاركة السياسية**، العدد الثامن، صيف ٢٠٠٣، تصدر عن مركز شؤون المرأة، غزة، ص١٢.

(٩٥) منظمة التحرير الفلسطينية، **نضال المرأة الفلسطينية**، مرجع سابق، ص ٨؛ زكي العيلة، **المرأة في الرواية الفلسطينية ١٩٨٧-٢٠٠٠**، مرجع سابق، ص٢٨،

(٩٦) انطونيو روبي، **مع عرفات في فلسطين**، ترجمة مجيد الأحمد، منشورات وزارة الثقافة، رام الله، ط١٩٩٨،١، ص١٠.

(٩٧) محمد جعفر، **المرأة الفلسطينية في قلب الانتفاضة**، مجلة بلسم، العدد ٢٠١، السنة الثامنة عشرة، آذار ١٩٩٢، تصدر عن جمعية الهلال الأحمر الفلسطيني، قبرص، ص ٦٨.

(٩٨) منظمة التحرير الفلسطينية – مركز الأبحاث، **نضال المرأة الفلسطينية**، مرجع سابق، ص٩.

(♦) تأسس مخيم جباليا عام ١٩٤٨م في شمال قطاع غزة وكانت مساحته عند الإنشاء (١٤٠٠) دونمًا، فيما اتسعت مساحة المخيم في العام ٢٠٠٠م ووصل إلى (٤٣٣٥) دونم. **(إياد شناعة، مخيمات اللاجئين في فلسطين (١٩٥٠م-٢٠٠٠م)**، رسالة دكتوراه غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٥٤، ص٥٦.

(٩٩) منظمة التحرير الفلسطينية، مجلة صامد الاقتصادي، السنة الثامنة، العدد ٦٢، أغسطس ١٩٨٦، بيروت، ص ١١٨.

(١٠٠) وفيقة الشاعر، **كفاح المرأة**، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(١٠١) زكريا السنوار، **العمل الفدائي في قطاع غزة من ١٩٦٧م-١٩٧٣م**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب – قسم التاريخ، الجامعة الإسلامية، غزة، ص ٢٨٣.

(١٠٢) محمد الحافي، **المشاركة السياسية للمرأة الفلسطينية في الضفة الغربية وقطاع غزة (١٩٩٤-٢٠٠٦)**، مرجع سابق، ص٤٥.

(١٠٣) وفيقة الشاعر، **كفاح المرأة**، المرجع سابق، ص ١٠٣، ص ١٠٧.

(١٠٤) محمد جعفر، **المرأة الفلسطينية في قلب الانتفاضة**، مرجع سابق، ص ٦٨.

(١٠٥) محمد جعفر، **المرأة الفلسطينية في قلب الانتفاضة**، مجلة بلسم، العدد ٦٥، مرجع سابق، ص٦٨؛ زكريا السنوار، **العمل الفدائي في قطاع غزة من ١٩٦٧- ١٩٧٣م**، مرجع سابق، ص ٢٨٤.

(١٠٦) عبد الله عياش، **جيش التحرير الفلسطيني وقوات التحرير الشعبية ودورهما في مقاومة الاحتلال الإسرائيلي ١٩٦٤م - ١٩٧٣م**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠١٠م، ص٢٤٢؛ جمعية شؤون المرأة، **مجلة شؤون المرأة**، نابلس، ط١،أيار ١٩٩١م، ص١٠٧.

(١٠٧) ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ٣٦، ص ١٣٧، ص ١٣٨؛ جمعية شؤون المرأة، مجلة شؤون المرأة، نابلس، ط١،أيار ١٩٩١م، ص١٠٧.

(١٠٨) زكريا السنوار، العمل الفدائي في قطاع غزة من ١٩٦٧م-١٩٧٣م، مرجع سابق، ص ٢٨٤.

(١٠٩) ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي**، ص٣٧؛ عارف العارف، غزة نافذة على الجحيم، مرجع سابق، ص ٧٠٢؛ منظمة التحرير الفلسطينية – مركز الأبحاث، نضال المرأة الفلسطينية، مرجع سابق، ص١٠.

(١١٠) وليد أبي مرشد وآخرون، **الكتاب السنوي للقضية الفلسطينية لعام ١٩١٩**، مرجع سابق، ص ٤٠٨.

(١١١) ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ٣٧، ص٣٨.

(١١٢) نهلة البايض، مقابلة سابق أجرها الباحث خلال الاعداد لرسالة الماجستير في، ١٥-١٠-٢٠١٠.

(*) موشيه دايان ولد في ٢٠ مايو ١٩١٥م في كيبوتس دغانيا توفي في تل ابيب في ١٦ أكتوبر ١٩٨١م هو عسكري وسياسي إسرائيلي ويعتبر من أكثر الشخصيات الإسرائيلية تأثيرًا على اسرائيل في الثلاثين سنة الاولى من وجودها، رؤيته العسكرية ساهمت في بلورة منهجية قوة الردع للجيش الاسرائيلي كجيش هجومي تولى مناصب رئاسة أركان الجيش الاسرائيلي ووزارة الزراعة والدفاع والخارجية، لعب أدوار اساسية في حروب اسرائيل الأولى. موسوعة ويكيبديا الموقع الالكتروني https://ar.wikipedia.orote.

(١١٣) ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص٣٨.

(١١٤) زكريا السنوار، **العمل الفدائي في قطاع غزة من ١٩٦٧- ١٩٧٣**، مرجع سابق، ص٢٨٤، ص ٢٨٥.

(١١٥) منظمة التحرير الفلسطينية – مركز الأبحاث، **نضال المرأة الفلسطينية**، مرجع سابق، ص ١٠.

(١١٦) ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ٤٣.

(١١٧) غسان الشامي، **دور المرأة الفلسطينية المقاوم للاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ٤٠..

(١١٨) نضال الهندي، **أضواء على نضال المرأة الفلسطينية**، مرجع سابق، ص ٧٣، ص٧٤.

(١١٩) وليد مرشد وآخرون ، **الكتاب السنوي للقضية الفلسطينية لعام ١٩٦٨م**، منظمة التحرير الفلسطينية، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٧١، ط١، ص ٧٧.

(١٢٠) وليد مرشد وآخرون ، **الكتاب السنوي للقضية الفلسطينية لعام ١٩٦٨م**، مرجع سابق ، ص٧٥.

(١٢١) صبحية سكيك، مقابلة سابقة أجراها الباحث خلال دراسة الماجستير أجريت في منزلها بتاريخ ٢٥-١٠-٢٠١٠.

(١٢٢) منظمة التحرير الفلسطينية، **دور المرأة في الانتفاضة**، مرجع سابق، ص ١٠٥؛ نضال الهندي، **أضواء على نضال المرأة الفلسطينية**، مرجع سابق، ص ٤٥؛ اتحاد لجان العمل النسائي ، تقرير صادر عنه، د.ت، ص ٢٣.

(١٢٣) غسان الشامي، **دور المرأة الفلسطينية المقاومة للاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ٤١.

(١٢٤) ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ٥٨؛ دنيا الأمل إسماعيل، **المرأة الفلسطينية من هزيمة ١٩٦٧م إلى انتفاضة ١٩٨٧م**، مجلة رؤية، مجلة شهرية بحثية متخصصة، صدرت عن الهيئة العامة للاستعلامات، العدد التاسع، حزيران ٢٠٠١م، غزة، ص٩١.

(١٢٥) غسان الشامي، **دور المرأة الفلسطينية المقاوم للاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق ، ص ٤٢-٤٣.

(١٢٦) أنيس صايغ وآخرون، **اليوميات الفلسطينية**، المجلد ١٤، مرجع سابق، ص ١٥٢.

(١٢٧) غازي الخليلي، **المرأة الفلسطينية والثورة**، مرجع سابق، ص ٤٩.

(١٢٨) غسان الشامي، **دور المرأة الفلسطينية المقاوم للاحتلال الإسرائيلي**، ص٤٤.

(١٢٩) أنيس صايغ وآخرون، **اليوميات الفلسطينية**، مجلد ١٣، مركز الأبحاث – منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت، أغسطس ١٩٧٢م ص ٥٩٠.

(١٣٠) ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية**، مرجع سابق، ص ٤٩ ؛ أنيس صايغ وآخرون، **اليوميات الفلسطينية**، المجلد ١٤، مركز الأبحاث – منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت، مارس ١٩٧٣م ، ص ١١٢، ص ١١٣.

(١٣١) وزارة المرأة الفلسطينية، **المرأة الفلسطينية والمشاركة السياسية الرسمية**، دراسة بحثية، رام الله، ٢٠٠٥م، ص٧.

(١٣٢) نضال الهندي، **أضواء على نضال المرأة الفلسطينية**، مرجع سابق، ص ٤٤؛ أكرم أبو سمرة، **المرأة الفلسطينية درس في الانتفاضة**، تونس، ١٩٨٩، ص ٩٦.

(*) أنشئ مخيم البريج عام ١٩٤٩م على مساحة قدرها (٥٢٨) دونما، تقلصت بعد ذلك حتى وصلت إلى (٤٧٨) دونمًا، يقع إلى الجنوب من مدينة غزة (أنور محمود، **المخيمات الفلسطينية النشأة والتاريخ**، مجلة رؤية، مجلة شهرية، صدرت عن الهيئة العامة للاستعلامات، غزة، السنة الثالثة، العدد الخامس والعشرون، تشرين ثان ٢٠٠٣م، ص٩٧).

(*) الشهيد الأسير محمد وشاح هو من مواليد ١٩٥٠م من مخيم البريج في قطاع غزة استشهد في قسم التحقيق المركزي في أيلول عام ١٩٧١، حيث تعرض للتعذيب الشديد أثناء التحقيق وأطلق أحد الضباط الرصاص عليه أثناء جلسة تعذيبيه قاسية. (صحيفة فلسطين، صحيفة يومية سياسية شاملة، تصدر في غزة عن شركة الوسط للإعلام، العدد (١٣٩١)، الأربعاء ٦-٤-٢٠١١، ص ٢٦.)

(١٣٣) هندومة وشاح، مقابلة سابقة أجراه الباحث خلال دراسة الماجستير بتاريخ ٣١-٣-٢٠١٢.

(١٣٤) عزت دراغمة، **الحركة النسائية في فلسطين (١٩٠٣-١٩٩٠)**، مرجع سابق، ص٣١.

(١٣٥) نضال الهندي، **أضواء على نضال المرأة الفلسطينية (١٩٠٣-١٩٠٢)**، مرجع سابق، ص٧٦.

(١٣٦) مريم أبو دقة، مقابلة سابقة أجراها الباحث خلال دراسة الماجستير بتاريخ ٢٠-٧-٢٠١٠.

(١٣٧) مركز شؤون المرأة، **المشاركة السياسية للنساء الفلسطينيات**، غزة، ص٢١.

(١٣٨) مركز منيف البرغوثي الثقافي، **أضواء على المسيرة اليسارية الفلسطينية ومقاربات يسارية أخرى**، رام الله، الإصدار الثامن، ٢٠٠٥م، ص٢٤.

(١٣٩) عزت دراغمة، **الحركة النسائية في فلسطين (١٩٠٣-١٩٩٠)**، مرجع سابق، ص٣١.

(١٤٠) فيحاء عبد الهادي، **نماذج المرأة البطل في الرواية الفلسطينية**، ص ٧٣.

(١٤١) فيحاء عبد الهادي، **نماذج المرأة البطل**، مرجع سابق، ص ٧٣؛ اتحاد لجان العمل النسائي في فلسطين، مرجع سابق، ص ١٦.

(١٤٢) فيحاء عبد الهادي، **نماذج المرأة البطل في الرواية الفلسطينية**، مرجع سابق ص ٧٣.

(١٤٣) اتحاد المرأة الفلسطينية، **أوضاع المرأة الفلسطينية داخل وخارج فلسطين**، رام الله، د.ت، ص ٥.

(١٤٤) ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال**، مرجع سابق، ص ٩١.

(١٤٥) غسان الشامي، **دور المرأة الفلسطينية المقاوم للاحتلال**، مرجع سابق ص ٤٥.

(١٤٦) غسان الشامي، **دور المرأة الفلسطينية**، المرجع السابق، ص ٤٥.

(١٤٧) ميسون الوحيدي، **المرأة الفلسطينية والاحتلال الإسرائيلي**، مرجع سابق، ص ٩١.

(١٤٨) **لجان العمل النسائي الفلسطيني**، **صوت المرأة**، نشرة تصدر لمرة واحدة، أيار ١٩٨٣م، القدس، ص٩.

دراسات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الأحزاب السياسية في مصر في الحقبة الساداتية (١٩٧١-١٩٨١م)



د. هدير محمد إبراهيم قنديل

دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر

قسم التاريخ – جامعة طنطا

جمهورية مصر العربية

مُلَخّصْ

بدأت الحياة الحزبية في مصر في عهد الرئيس محمد أنور السادات بتحول النظام الحزبي خلال عام ١٩٧٦م من التنظيم السياسي الواحد (الاتحاد الاشتراكي العربي) إلى التعددية الحزبية، حيث شملت الساحة السياسية خلال تلك الحقبة العديد من الأحزاب لعل أهمها: (حزب العمل الاشتراكي- حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي- حزب الأحرار الاشتراكيين- حزب الوفد الجديد- حزب مصر)، شملت الدراسة تعريف مفصل لنشأة وصعود كل حزب، بالإضافة إلى التغيرات الأيديولوجية التي طرأت على بعض الأحزاب على الساحة، مع طرح المنافذ الصحفية التي صنعتها الأحزاب كأصوات حية لأفكارها وبرامجها واستراتيجيتها على الساحة السياسة، مع سرد تفصيلي للتجربة الحزبية تحت قبة البرلمان بعدما سعت العديد من الأحزاب لخوض الانتخابات البرلمانية، بالإضافة إلى تركيز الدراسة على طرح رؤية كل حزب من المستقلة في العديد من القضايا منها ما هو سياسيًا؛ حيث يشمل اتفاقية كامب ديفيد ومعاهدة السلام ورؤية الأحزاب لتلك الخطوة الهامة ومواقفهم المتباينة بين مؤيد ومعارض، بالإضافة إلى سرد موقف الأحزاب من القوانين التي طرحت على الساحة السياسية خلال فترة البحث، ومنها ما هو اقتصاديًا؛ حيث يشمل العديد من القضايا الهامة منها سياسة الانفتاح الاقتصادي، وما واكبها من طرح العديد من الآراء المؤيدة أو الرافضة لتلك الخطوة الهامة والتي غيرت مسار الاقتصاد المصري، بالإضافة إلى انتفاضة الخبز التي كان للعمل الحزبي دورًا كبيرًا في قيام تلك الانتفاضة نتيجة سياسات الدولة، مع طرح مواقفهم من تلك القضايا تحت قبة البرلمان، كما اشتملت الدراسة على طرح رؤى الاحزاب السياسية لمعالجة بعض من المشاكل لدى المواطنون، اهتمت الدراسة بطرح عدة محاور رئيسية مرت بها الحياه الحزبية في مصر ألا وهى: نشأة المنابر، وتكون الأحزاب والجرائد التابعة لها، وموقف الأحزاب من بعض القضايا الهامة.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	٢٨	أبريل	٢٠٢٢
تاريخ قبـول النشـر:	٢٦	مايو	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

المنابر؛ الأحزاب؛ الجرائد الحزبية؛ القضايا الاقتصادية؛ معاهدة السلام

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.285531 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

هدير محمد إبراهيم قنديل."الأحزاب السياسية في مصر في الحقبة الساداتية (١٩٧١-١٩٨١م)".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ١٣٠ – ١٣٩.

Corresponding author: hadeer1092021@yahoo.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَة

يهدف البحث إلى تسليط الضوء على التجربة الحزبية خلال الحقبة الساداتية ومدى تأثيرها على صانع القرار السياسي، ومدى تأثرها بالتغيرات التي طرأت على المجتمع في كافة النواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وتجيب الدراسة على العديد من الأسئلة التي من خلالها نتعرف على مدى ما حققته التجربة الحزبية من إيجابيات وسلبيات ومدى العلاقة بين الأحزاب السياسية والجماهير هل كانت أحزاب كرتونية لا علاقة لها بالواقع والمجتمع تهدف فقط إلى تحقيق مصالح فردية والوصول إلى السلطة، أم كان لها دورًا حيويًا في الوصول إلى معرفة المشاكل المتعددة داخل المجتمع بالدراسة وإيجاد الحلول.

الدراسات السابقة: من الناحية البحثية تأتي هذه الدراسة كمبحث من المباحث المتعددة التي تناولتها الدراسات السابقة قام بها مجموعة من الباحثين في رسائل الماجستير والدكتوراه، ومن خلال الكثير من المطبوعات، ومنها على سبيل المثال:

السيد علي زهرة: الأحزاب السياسية وسياسة الانفتاح الاقتصادي في مصر، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، تهدف هذه الدراسة إلى معرفة رؤية الأحزاب السياسية لسياسة الانفتاح الاقتصادي، وشرح تفصيلي لورقة أكتوبر التي أصدرها النظام الحاكم كمرحلة أولية لحركة انفتاح شاملة للحياة الاقتصادية خلال عهد الرئيس السادات.

إيمان محمد حسن: وظائف الأحزاب السياسية في نظم التعددية المقيدة (دراسة حالة حزب التجمع في مصر ١٩٧٦-١٩٩١) رسالة ماجستير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٣م. وتهدف الدراسة إلى طرح شامل لموقف حزب التجمع التقدمي للعديد من القضايا، منها على سبيل المثال موقف الحزب من أعمال الاحتجاج الجماعي والعنف السياسي، والانفتاح الاقتصادي، وانتفاضة ١٨-١٩ يناير، ومعاهدة السلام وغيرها من القضايا الهامة التي طرحت على الساحة السياسية أنداك.

هدير محمد قنديل: النظام الحاكم والمعارضة في مصر في عهد السادات (١٩٧١-١٩٨١م)، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، قسم التاريخ، جامعة طنطا، ٢٠١٧م، وتهدف الدراسة إلى طرح شامل للعلاقة بين النظام الحاكم والمعارضة خلال الحقبة الساداتية مع شرح تفصيلي لرؤية الأحزاب المعارضة، ومواقفهم من العديد من القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية داخل الدولة.

ويكمن تميز الدراسة بأنها جاءت شاملة لكافة الاحزاب السياسية خلال فترة الدراسة ليست مقتصرة على حزب بعينه بل حاولت الباحثة طرح رؤية شامله لرؤى الأحزاب السياسة سواء داخل العمل الحزبي أو تحت أروقة البرلمان، مع توضيح منافذ الأحزاب الصحفية التي من خلالها طرحت الأحزاب العديد من الأيديولوجيات لإيجاد الحلول للمشاكل التي تواجه المجتمع أنداك واعتمدت الباحثة في ذلك على العديد من النشرات والمطبوعات والرسائل العلمية والمقابلات الشخصية لاستيفاء البحث بمنهجية علمية.

بداية يمكن القول أن مفاهيم الحزب السياسي متعددة، فالبعض رأى أنه تنظيم له صفة العمومية، يتبنى برنامجًا سياسيًا يسعي بمقتضاه للوصول إلى السلطة.[١] والبعض عرفه بأنه هو تجمع من الأفراد ذو بناء تنظيمي، يعبر في جوهره عن مصالح قوى اجتماعية محددة، ويستهدف الوصول إلى السلطة السياسية أو التأثير عليها بواسطة أنشطة متعددة من خلال تولي ممثليه المناصب العامة، سواء عن طريق الانتخاب أو غير ذلك.[٢]

المرحلة الأولى: المنابر

بدأت الحياة الحزبية خلال حقبة الدراسة بتحول النظام الحزبي خلال عام ١٩٧٦م، من التنظيم السياسي الواحد (الاتحاد الاشتراكي العربي) إلى التعدد الحزبي، وقد جاء هذا التحول بعد أن طرح الرئيس السادات ورقة تطوير الاتحاد الاشتراكي في أغسطس ١٩٧٤م، التي دار بعدها حوار واسع حول كيفية التطوير انتهى في يونيو ١٩٧٥م، إلى قرار من المؤتمر القومي العام للاتحاد الاشتراكي العربي بالسماح بإنشاء منابر داخل الاتحاد الاشتراكي [٣] ويجدر الإشارة إلى أن تلك الخطوة قد لاقت ترحيب على الساحة السياسية من بعض القوى، بينما مخاوف من قوى سياسية أخرى ومعارضة حين أخر

تمثلت تلك المخاوف من اعتبار أن تعدد المنابر سيكون مجالاً لوجود حوار بناء داخل التنظيم إلا أنه من الضروري أن تتحد هذه المنابر على أساس فكري لا على أساس شخصي. وأن يتاح لكل منبر أن يعبر عن رأيه وينشر أراءه على الجماهير بمختلف وسائل الإعلام لا أن تحتكر هذه الوسائل بواسطة عناصر ذات اتجاه معين تنشر أراء من تريد وتهمل أراء الأخرين [٤] بينما عارض البعض تلك الخطوة وربط بين قيام المنابر وعدم نجاح سياسة الانفتاح الاقتصادي حتى هذا الحين، مما جعل

النظام الحاكم يعمل على تغطية كل ذلك بتعددية سياسية حزبية،[٥] في وجود تلك الرؤى المختلفة تكونت لجنة مستقبل العمل السياسي في يناير ١٩٧٦ التي انتهت في مارس من العام نفسه، إلى أن اتجاه الأغلبية هو إقامة منابر ثابته داخل الاتحاد الاشتراكي، فقرر الرئيس السادات في الشهر نفسه السماح بقيام ثلاثة منابر تمثل:

- اليمين _ تنظيم الأحرار الاشتراكيين.
- الوسط _تنظيم مصر العربي الاشتراكي.
- اليسار _تنظيم التجمع الوطني التقدمي الوحدوي.

حدد كل تنظيم برنامجه السياسي، ولكنها جميعًا التقت على مبادئ ثلاثة أساسية هي :- الحل الاشتراكي، السلام الاجتماعي، الوحدة الوطنية، فضلاً عن أنها استمرت وقتها داخلة في إطار الاتحاد الاشتراكي.[٦] أخذت تلك الخطوة بعدًا جديدًا أكثر قانونية حينما أصدر السادات القانون رقم (٤٠) لسنة ١٩٧٧م، صدر في ٧ يوليو١٩٧٧م، هذا القانون الخاص بالأحزاب السياسية "عدل بعد ذلك بالقانون ٣٦ لسنة ١٩٧٩م في ٣٠مايو ١٩٧٩م، وبالقانون رقم ١٤٤ لسنة ١٩٨٠م في ١٣ يوليو ١٩٨٠م، [٧] وقد لاقى هذا القانون مناقشات عديدة سواء على صفحات الجرائد أو تحت أروقة البرلمان الذي شهد مناقشات عديدة.

المرحلة الثانية: تكون الأحزاب السياسية والجرائد الحزبية

يمكننا رصد تعريف لبعض من تلك الأحزاب والمنافذ الصحفية التابعة لها، التي تشكلت على الساحة السياسية خلال الحقبة الساداتية.

٢/١-الأحزاب السياسية

(٢/١) ١-حزب العمل الاشتراكي

قدم حزب العمل الاشتراكي أوراقه إلى السيد أمين عام اللجنة المركزية ويضم ٤٦٥ عضوًا مؤسسًا، بينهم ٢٦ نائبًا. [٨] وفي ١٢ / ١٢ / ١٩٧٨م،، حصل الحزب على الاعتراف القانوني به، وتقلد رئاسة الحزب إبراهيم شكري، وسرعان ما أصبح يسيطر على الحزب الجديد رموز يعتنقون اشتراكية شعبية هيأت لهم مجالاً واسعًا لاجتذاب الرأسماليين الوطنين، مع الاهتمام القومي الشديد بقضايا السياسة الخارجية المتعلقة بمصر والوحدة العربية والعالم الإسلامي، وعلى الرغم من النظرة المبدئية للحزب على أنه تحقيق لآمال السادات في إنشاء حزب معارض موال له؛ وكانت الصفوة في حزب العمل لدى نشأته تعرب عن تأييدها لمبادرة السلام التي قام بها السادات، ومع ذلك، فإنه بمجرد ما ترسخت أقدام الحزب على نحو أكبر، تحول تصنيف الحزب من حزب موالٍ للنظام الحاكم إلى واحد من ضمن أكبر أحزاب المعارضة على الساحة السياسية آنذاك، وكان من أهم القضايا التي أهتم بها الحزب تلك القضايا المتعلقة بشحنات الأسلحة المصرية في المغرب لاستخدامها في الصراع الدائر حول الصحراء الغربية، وزيارة شاه إيران المخلوع لمصر في ١٦ يناير ١٩٧٩، وانتقاد معاهدة السلام بعد الموافقة الأولى لها، ومعارضة الحزب لغير ذلك من الكثير من القضايا المطروحة على الساحة السياسية، وحصول الحزب على سلاح إعلامي مطبوع تمثل في جريدة (الشعب). [٩]

(٢/١) ٢-حزب مصر العربي الاشتراكي

بدأ تأسيس حزب مصر منذ مرحلة المنابر حيث أسسه الرئيس السادات عام ١٩٧٦م، كتطور لمنبر الوسط، أحد المنابر الثلاثة التي أنشأها السادات للانتقال بمصر من حكم الحزب الواحد، إلى التعددية الحزبية، تولى رئيس الوزراء آنذاك ممدوح سالم رئاسة الحزب، وفاز الحزب في ذلك العام في الانتخابات التشريعية بالأغلبية الساحقة، لكن بمجرد إعلان السادات عن الحزب الوطني الديمقراطي في عام ١٩٧٨م، وتزعمه إياه حتى شهد حزب مصر نزوحًا جماعيًا ففي أقل من ٢٤ ساعة هرع جميع أعضاء حزب مصر إلى الحزب الوطني، وتم حل حزب مصر العربي الاشتراكي واعيد إحياءه فيما بعد فترة حكم الرئيس السادات.[١٠]

(٢/١) ٣-حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي

يعرف حزب التجمع نفسه، بأنه "حزب اشتراكي"، هدفه إقامة مجتمع اشتراكي يختفي فيه استغلال الإنسان للإنسان، عن طريق التنمية المستقلة التي تستلهم خبرة الستينيات، وتطورها في ضوء المتغيرات الاجتماعية، والمتطورات الفكرية، والخبرات العلمية التي عرفتها مصر، والأقطار العربية.... ولا يتصور التجمع تنمية مستقلة لا تقودها قوى الشعب العامل وفي مقدمتها العمال والفلاحون والمثقفون الثوريون..".[١١]

(٢/١) ٤-حزب الوفد الجديد

يُعد حزب الوفد الجديد امتدادًا لحزب الوفد القديم، والذي تم حله في أعقاب ثورة يوليو ١٩٥٢م، والتي قامت بإلغاء الأحزاب السياسية المصرية، ولم يعد الحزب إلى نشاطه السياسي إلا في عام ١٩٧٨م، في عهد الرئيس السادات بعد سماحه بالتعددية الحزبية وذلك على يد فؤاد سراج الدين وقد اتخذ الحزب لنفسه اسم حزب الوفد الجديد. [١٢]

(٢/١) ٥-الحزب الشيوعي المصري

بدأ هذا الحزب نشاطه في عام ١٩٢٢م، ويعمل كحزب سري منذ ذلك التاريخ، وتمت إعادة تأسيسه في منتصف السبعينيات، بعد أن تم حله في منتصف الستينيات بقرار من قيادة الحزب في معتقلات الحقبة الناصرية، والتي استمرت فترات اعتقال كوادر الحزب فيها إلى عشرة أعوام للعديد منهم، وبعد مجهودات عدة تم إعادة التأسيس في السبعينيات، وتم إعادة برنامج الحزب ولائحته التنظيمية(١٣) وقد أصدر الحزب برنامجه في سبتمبر ١٩٨٠م.(١٤)

(٢/١) ٦-حزب الأحرار الاشتراكيين

تأسس الحزب في البداية كمنبر سياسي عام ١٩٧٦م، ثم تحول كحزب سياسي باسم حزب الأحرار الاشتراكيين عام ١٩٧٧م كواحد من ثلاث أحزاب مصرية بزعامة مصطفى كامل مراد.(١٥)

٢/٢-الجرائد الحزبية

(٢/٢) ١-جريدة مصر

كانت أول صحيفة تصدر هي جريدة "مصر" الأسبوعية التي صدرت عن حزب مصر العربي الاشتراكي في ٢٨ يونيو سنة ١٩٧٧م، وظلت تصدر حتى قرار الرئيس السادات النزول للعمل الحزبي وتكونت هيئة تأسيسية لإنشاء حزب جديد هو الحزب الوطني الديمقراطي الذي أعلن عن قيامه في ١٩٧٨/٨/١٤م برئاسته وانضم حزب مصر انضماما جماعيًا للحزب الجديد، عدا قله أصرت على استمرار الحزب، ولم تصدر الجريدة بعد ذلك إلا عددًا واحدًا هو عدد ٥ سبتمبر سنة ١٩٧٨م، ثم توقفت عن الصدور.(١٦)

(٢/٢) ٢-جريدة الشعب

تعتبر جريدة الشعب هي الجريدة الناطقة بلسان حزب العمل الاشتراكي، وكان أول صدور لها عام ١٩٧٩، جاء امتحان جريدة الشعب مع السلطة الحاكمة عندما انضم دكتور حلمي مراد – أحد أكبر معارضي النظام الحاكم وعضو البرلمان- للنشر في الجريدة واتجهت معه الصحيفة اتجاه أخر حاد اللهجة في مخاطبة الحكومة على عكس ما كانت عليه من قبل وبدأت سياسة التشكيك في عمل الحكومة، ثم توقفت الجريدة عن الصدور بعد أن تقرر سحب تراخيصها بناءً على قرار رئيس الجمهورية رقم ٤٩٤ لسنة ١٩٨١ " واستمرت الجريدة متوقفة بعد قرارات سبتمبر حتي صدر العدد ١٢٤ منها في ٤ / ٥ / ١٩٨٢، أي بعد مقتل الرئيس السادات.(١٧)

(٢/٢) ٣-جريدة الأهالي

الجريدة الناطقة بلسان حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي فقد صدرت في أول فبراير سنة ١٩٧٨م، وكانت مصدر استياء دائم من الرئيس السادات نظرًا لسياستها المعارضة للنظام وتوقف إصدارها في أعقاب قرارات سبتمبر ١٩٨١م.(١٨)

(٢/٢) ٤-مجلة التقدم

مجلة التقدم الصادرة عن حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، لاقت هي الأخرى قيودًا، وصلت إلى حد المصادرة مرارًا واستمر تعقب المجلة والحزب العديد من المرات خلال فترة حكم الرئيس محمد أنور السادات.(١٩)

المرحلة الثالثة: موقف الأحزاب من القضايا السياسة والاقتصادية للدولة

كان لكل حزب رؤيته المستقلة في العديد من القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الدولة سنتناول في البحث بعض تلك القضايا.

٣/١-الموقف من سياسة الانفتاح الاقتصادي

(٣/١) ١-حزب العمل الاشتراكي

وافق حزب العمل على سياسة الانفتاح الاقتصادي من حيث المبدأ، لكن اعترض الحزب على كيفية التطبيق من جانب النظام الحاكم لتلك السياسة، ويشتمل تقرير الحزب في المؤتمر الاقتصادي له على مفهوم الحزب لسياسة الانفتاح الاقتصادي والتي تتمثل في ثلاثة نقاط هي:

- أنه لا يجوز اعتبار سياسة الانفتاح مرادفة لسياسة الاقتصاد الحر المطلق من كل قيد.
- أن الأخذ بسياسة الانفتاح الاقتصادي نحو الدول الغربية لا يعني الانغلاق عليها دون الدول الاشتراكية التي كانت ترتبط مصر معها باتفاقيات التجارة والدفع.
- الانفتاح الاقتصادي للإنتاج وليس للاستهلاك.

وطالب الحزب بوضع ضوابط على سياسة الانفتاح يمكن إجمالها فيما يلي:

- إعادة النظر في قوانين الاستثمار والتجارة والنقد والضرائب والتسهيلات الممنوحة لرأس المال الأجنبي والتي حرم منها رأس المال الوطني.
- الموافقة فقط على مشروعات رأس المال الأجنبي التي ترتبط بخطط التنمية، والتي تساهم في تطوير ونقل التكنولوجيا، والتي تخدم أغراض التصدير.

- عدم السماح لأية مشروعات مشتركة تماثل في نشاطها مشروعات وطنية قائمة.
- التوقف عن منح موافقات جديدة لإنشاء بنوك أجنبية أو مشتركة في مصر.
- ترشيد عملية الاستيراد من الخارج، مع حظر استيراد بعض السلع من الخارج، وإعادة النظر في القوانين المنظمة للتوكيلات الأجنبية والامتيازات الممنوحة لها.
- الحرص على أن تتجه مشروعات الانفتاح إلى إنتاج الاحتياجات الأساسية للفئات الكادحة التي تمثل السواد الأعظم من الشعب وليس السلع الكمالية.[٣٠]

(١/٣) ٢-حزب التجمع التقدمي الوحدوي

بنى الحزب معارضته لسياسة الانفتاح لعدة أسباب تكمن في:

- أن سياسة الانفتاح الاقتصادي كان هدفها سعي السلطة إلى خلق واقع جديد يحقق مصالح الرأسمالية الطفيلية من السماسرة وتجار السوق السوداء والمضاربين ووكلاء الشركات الأجنبية على حساب العامل والفلاح والتاجر والرأسمالي المصري المنتج وغيرهم الكثير.[٣١]
- ان سياسة الانفتاح خلقت مجاميع قوية تحقق أرباحًا دون إحداث قيمة مضافة محسوبة بالأسعار العالمية وبالتالي خلق نمط من النشاط الاقتصادي يؤدي إلى استقطاب الثروة وإفقار الدولة كجهاز، وإبطال النظم التي تحكم حركة النقد ثم ارتفاع معدل التضخم، والعجز في ميزانية الدولة ثم تصبح في حالة تحتاج إلى إصلاح اقتصادي وحينئذ تبحث عن روشته صندوق النقد الدولي، وهي روشته من شأنها إنقاص قدرة الدولة على تنظيم الحركة الاقتصادية مما يجعلها في المقام الأول سياسة تفكيك للنظم التي تحكم الاقتصاد[٣٢]لذلك طالب حزب التجمع بمراجعة سياسة الانفتاح وإعادة تقييمها، والعدول عن كل ما ثبت ضرره، وإلغاء السعر التشجيعي في الاستيراد والمحافظة على نظام الدعم للأسعار، والمحافظة على التسويق التعاوني، ووضع سياسة توازن بين الأجور والأسعار.[٣٣]

(١/٣) ٣-حزب الأحرار الاشتراكيين

تمثل مفهوم الانفتاح لدي الحزب في الانفتاح الشامل في كافة المجالات بلا ضوابط، لذا فالمفهوم الذي طُرح به الانفتاح في البداية كان يمثل بالنسبة للحزب الحد الأدنى المطلوب، حيث اعتبر الحزب قانون استثمار المال العربي والأجنبي الذي طرح عام ١٩٧٤ مجرد بداية فقط في طريق الانفتاح، ودعا إلى ضرورة تعديل القانون لمنح مزيد من الامتيازات، لذلك طالب عند صدور القانون بضرورة المساواة بين المستثمر المصري والأجنبي في الإعفاءات التي منحها القانون للأخير، ومن هنا نفهم موافقة الحزب الكاملة لسياسة النظام الحاكم في الاتجاه نحو الانفتاح، يوضح ذلك جريدة الأحرار الناطقة بلسان الحزب حين أقرت أن قرارات الانفتاح تعتبر من أهم القرارات التي اتخذتها القيادة السياسية في مواجهة الوضع الاقتصادي للبلاد، دافع الحزب منذ البداية أيضًا عن إطلاق الإعفاءات الممنوحة للاستثمارات الخاصة بلا حدود. في مقابل ذلك لم يقدم الحزب في أي من وثائقه تحديدًا مفصلاً للضوابط التي ينبغي أن تحكم هذه الاستثمارات، اللهم إلا من قبيل إشارته العابرة سواء في برنامج الحزب أو بعض وثائقه الأخرى أن يتم ذلك "في إطار خطة التنمية وعلى أن يؤدي رأس المال الخاص التزاماته قبل المجتمع وبدون استغلال.[٣٤]

(١/٣) ٤-حزب الوفد الجديد

تضمن برنامج الحزب موافقته على سياسة الانفتاح الاقتصادي، حيث اعتبر الحزب أن الأخذ بسياسة الانفتاح لا تتعارض مع برنامج الحزب والتي تشتمل على:

- إطلاق المنافسة في كافة المجالات.
- تقليص دور القطاع العام.
- فتح الغالبية العظمى من المجالات الاقتصادية أمام القطاع الخاص.

رغم ذلك تتضمن برنامج الحزب عدة ضوابط لتلك السياسة أهمها:

- تشجيع استثمار رأس المال العربي والأجنبي والقضاء على كل المعوقات التي تقوم في طريقة، وتوفير كل الضمانات التي تكفل له الطمأنينة والثقة، على ألا يتعارض هذا الاستثمار مع سيادة مصر على مواردها الطبيعية.
- العمل على تحقيق الترابط بين مستوي الأسعار في الداخل ومستواها في الخارج، ذلك أن انعزال مصر عن العالم الخارجي لمدة تقترب من عشرين عامًا، أدى إلى تفاوت كبير بين الأسعار في الداخل والأسعار في الخارج.[٣٥]

(١/٣) ٥-حزب مصر

يمكن القول إن رؤية حزب مصر هي بالطبع رؤية النظام الحاكم الذي طرح تلك السياسة، وبالتالي كان موافقته على كل قوانين الحكومة نابعة من كونه جزء لا يتجزأ من النظام الحاكم، فوزير الاقتصاد وأحد أعضاء حزب مصر يرى أن الانفتاح الاقتصادي أدى إلى وجود اقتصاد قوي قائلاً "إن مقومات

الاقتصاد المصري قوية وثابته ومستمرة ومع توافر هذه المقومات لا يمكن حدوث هزة في الاقتصاد المصري، مؤكدًا أن سياسة الانفتاح دعامة من دعائم الاقتصاد القومي.[٢٦]

مما سبق يتضح أن كل الأحزاب على الساحة السياسية، عدا حزب التجمع التقدمي، وافقت على سياسة الانفتاح الاقتصادي منذ البدايات الأولى لطرح ورقة أكتوبر، لكن كانت الاختلافات حول الطريقة التي اتخذتها الدولة كسبيل للوصول إلى تلك الاستثمارات وتلك السياسة الاقتصادية.

٣/٢-الموقف من اتفاقية كامب ديفيد ومعاهدة السلام

تباينت المواقف وتبدلت على الساحة السياسية ومنها:

(٣/٢) ١-موقف حزب التجمع التقدمي الوحدوي

عارض حزب التجمع اتفاقية السلام منذ الخطوات الاولى التي اتخذها الرئيس السادات ألا وهي زيارة القدس، يشير إلى ذلك الدكتور رفعت السعيد، أحد قيادات حزب التجمع آنذاك قائلاً: "أتصل الرئيس السادات برئيس حزب التجمع القيادي خالد محيي الدين للذهاب معه في زيارة القدس، فرفض خالد محيي الدين، فطلب السادات منه إرسال عضو برلماني من حزب التجمع بدلاً منه فرفض أيضًا، وفي طريق ذهاب السادات للقدس أتصل بي صحفي يبلغني ان النائب على جميل ـ نائب حزب التجمع- موجود في صالة كبار الزوار برفقة الوفد المرافق للرئيس للذهاب معه إلى رحلة القدس، وقد ذهب عضو التجمع دون إبلاغ قيادات الحزب، وكانت توجد بالحزب آنذاك لجنه يطلق عليها لجنة المتابعة توصلت فورًا إلى قرار بفصل النائب علي جميل...".[٢٧]

استند حزب التجمع الوطني التقدمي على عدة أسباب لرفضه لزيارة الرئيس السادات للقدس ومعاهدة السلام، ومنها اعتبار تلك الخطوات ما هي إلا تسوية جزئية للصراع العربي الإسرائيلي وصلحًا منفردًا بين الحكومة المصرية والكيان الصهيوني، تضمن التخلي عن القضية الفلسطينية في مقابل عودة سيناء منزوعة السلاح منقوصة السيادة لذلك عارض التجمع الوطني من اللحظة الأولي زيارة الرئيس للقدس وأعلن بوضوح قاطع أن النتيجة العملية للاستمرار في هذه السياسة هي الإلغاء العملي لمؤتمر السلام في جنيف وإيجاد بديل سلمي وحيد سيؤدي أردنا أم لم نرد إلى حل منفرد مع الكيان الصهيوني فالوصول إلى حل منفرد يعتبر تحقيق لجزء أساسي من الحلم الصهيوني تدفع ثمنه مصر أولاً قبل أي شعب عربي أخر والسلام على هذه الصورة لن يحقق كما يروج البعض حلاً لمشاكلنا الاقتصادية والتسوية بهذه الصورة لا تنتهي عمليًا إلى ما كنا نسميه الحل المنفرد فحسب، بل أنها تكرس عملية إنهاء وتصفية عروبة مصر والانتماء العربي لمصر وتقرر على العكس انحياز مصر مستقبلاً إلى الاستراتيجية الأمريكية في المنطقة العربية وإفريقيا [٢٨]مؤكدين أن معارضتهم للاتفاقية ليست حول قضية السلام والتسوية العادلة، ولكن على المنهج الذي أتبعه النظام الحاكم، لأنه لن يؤدي إلى الهدف الأساسي ألا وهو التسوية العادلة، بل سيكرس سلامًا منقوصًا.[٢٩]

(٣/٢) ٢-موقف حزب العمل

اختلفت رؤيته لاتفاقية كامب ديفيد، باختلاف الأحداث على الساحة السياسية، فأكد الحزب في البداية أنه قد درس كل بنود المعاهدة وتوصل إلى أن توقيع المعاهدة خطوة أولي لمشوار طويل نحو تحقيق السلام العادل في منطقة الشرق الأوسط [٣٠]، لكن بعد إعلان إسرائيل القدس عاصمة لها، اعتبر الحزب أن ذلك اختراق وهدم للأسس التي وافق عليها الحزب للاتفاقية لذلك أعلن إبراهيم شكري رفض الحزب للاتفاقية. [٣١]

يقول إبراهيم شكري "لقد فهمنا أن ما يسمي تطبيع العلاقات بين مصر وإسرائيل ستسير على الخطوات التي تتخذ لحل القضية الأساسية، وهي القضية الفلسطينية، والتمكين للشعب الفلسطيني من أن يكون له كيانه ووطنه على جزء من أرضه، وكان الحد الأدنى المتصور لذلك هو الضفة الغربية، وقطاع غزة وعلى هذا الأساس وافق حزب العمل على اتفاقية كامب ديفيد، أما ما نراه الأن فهو يدعو إلى الاستفزاز ويدل على أن إسرائيل لا تريد السلام أبدًا وأنهم ليسوا إطلاقًا أصحاب شرف وأمانه، ومن الصور التي تدل على أن إسرائيل لا تريد سلامًا.

- مواصلة إقامة المستوطنات في كل مكان، بل والسماح للإسرائيليين لأول مرة بالاستيطان في المدن العربية مثل مدينة الخليل.
- رفض إسرائيل التفاوض مع منظمة التحرير الفلسطينية.[٣٢]

٣/٣-الأحزاب السياسية وقضايا طلاب الجامعات

تصدرت قضايا طلاب الجامعات اهتمامًا واضحًا من قبل الأحزاب السياسية فعلى سبيل المثال قضايا الحريات بالجامعات تبناها حزب التجمع التقدمي الوحدوي يتضح ذلك من البيانات والتصاريح المؤيدة لمطالب طلاب الجامعات فعلى سبيل اصدر بيان حول الحريات في الجامعات، أصدره مكتب الأدباء والفنانين بلجنة العمل الجماهيري، حول الديمقراطية والحريات الأكاديمية في الجامعات.[٣٣]

٤/٣-الأحزاب السياسية ومواقفها من القوانين

القانون رقم (٣٣) لسنة ١٩٧٨م

المسمى بقانون "حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي "في ٣ يونيه ١٩٧٨ صدر القانون رقم ٣٣ لسنه ١٩٧٨م، بشأن حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي، وقد تباينت مواقف الأحزاب بين مؤيد ومعارض للقانون كلاً حسب رؤيته ففي الوقت الذي أعتبر حزب الوفد أنه هو المقصود وراء صدور هذا القانون، معتبرين انه جاء في المقام الأول لإيقاف دور الحزب في الحياة السياسية فأصدر الحزب بيانًا رفض فيه بنود القانون، ولم يتوقف حزب الوفد على إصدار البيانات بل أعلنت الجمعية العمومية للحزب حل الحزب وتفويض الهيئة العليا للحزب باتخاذ الإجراءات.[٣٤] كانت رؤية أعضاء حزب الوسط (الحزب الحاكم) مختلفة بإعلان موافقتهم على المشروع [٣٥] وكرد فعل أخر رفض حزب التجمع القانون وقرر في جلسة طارئة يوم الأحد ٤ يونيه ١٩٧٨م، دعوة الهيئة التأسيسية للحزب لاجتماع طارئ مع الامتناع عن النشاط السياسي وقصر العمل الحزبي داخل المقرات لحين اجتماع الهيئة التأسيسية.[٣٦]

القانون رقم (٤٤) لسنة ١٩٧٩م

المسمى بقانون " الأحوال الشخصية " كانت أهم المواد التي أثارت جدلاً واسعًا في صفوف الأحزاب السياسية ما بين مؤيد ومعارض ومتحفظ على بنودها مادتين أساسيتين وهما: المادة الرابعة: -التي تعطي المطلقة الحاضنة حق الاستقلال بمسكن الزوجية المؤجر ما لم يهيئ المطلق مسكنًا أخر مناسبًا. المادة السادسة (مكرر): -والتي تعتبر اقتران الزوج بزوجه أخرى إضرارًا بالزوجة الأولى، مما يعطيها الحق في طلب الطلاق. فقد أصدر حزب التجمع بيانًا حذر فيه من سهولة الانقضاض على القانون، لكنه لم يغفل أن بنود القانون خطوة أولي من أجل حصول المرأة على حقوقها كاملة،[٣٧] وهذا مفاده موافقة الحزب على القانون، بينما حزب العمل اعتبر أن القانون جاء مخالف لشريعة الله في عدم إباحته تعدد الزوجات.[٣٨]

القانون رقم (٩٥) لسنة ١٩٨٠م

المسمى بقانون " حماية القيم من العيب " في ١٥ مايو ١٩٨٠م، صدر القانون رقم ٩٥ لسنة ١٩٨٠م، أصدر حزب التجمع بيانًا أعلن فيه رفضه للقانون[٣٩] كما أعلن حزب العمل الاشتراكي، وحزب الأحرار رفضهم للمشروع [٤٠]، ورأي حزب العمل أن الديمقراطية في جوهرها هي حق التعبير والنقد، لكن القانون حاول إصباغ صفة القيم على المبادئ الدستورية، مما يستهدف بشكل مباشر خلع القداسة على هذه المبادئ، مما يحول دون نقدها، معتبرًا أن المشروع بتلك النصوص الموجودة به ما هو إلا مشروع عقابي جزائي يؤثم أفعالاً تقع في دائرة المباح.[٤١]

٥/٣-الأحزاب السياسية تحت قبة البرلمان

انتخابات ١٩٧٦م

في أكتوبر ١٩٧٦م، خاضت التنظيمات الثلاثة (تنظيم مصر العربي الاشتراكي – تنظيم الاحرار الاشتراكيين – تنظيم التجمع الوطني التقدمي الوحدوي) معركة انتخابات مجلس الشعب، وقد رشح حزب التجمع لهذه الانتخابات ٦٧ مرشحًا، وتنظيم الاحرار ١٨٠ مرشحًا، وتنظيم مصر ٥٢٢ مرشحًا، هذا بالإضافة إلى عدد ٩٩٢ مرشحًا مستقلاً [٤٢]،يتنافسون على ١٧٥ دائرة انتخابية بمعدل ٩ مرشحين لكل دائرة[٤٣]، وقد أسفرت الانتخابات عن فوز حزب مصر بعدد ٢٨٠ مقعدًا، وحصل تنظيم الأحرار على ١٢ مقعدًا، أما اليسار فقد حصل على ٤ مقاعد، وحصل المستقلون على ٤٨ مقعدًا. ووصل العدد الإجمالي لتمثيل نواب أحزاب المعارضة في برلمان ١٩٧٦م حوالي ٣٦ نائبًا منهم ١٢ لحزب الاحرار و٢ لحزب التجمع، وهم الحزبان اللذان خاضا الانتخابات كأحزاب معارضة، كما ان هناك حوالي ٢١ عضوًا كانوا في تنظيم الوسط، انضموا إلى حزب العمل في عام ١٩٧٨م، وقد بلغ نسبة تمثيل المستقلين ٤٨ مقعدًا[٤٤].

انتخابات ١٩٧٩م

تم إجراء الانتخابات في يونية ١٩٧٩م، فاز الحزب الوطني الديمقراطي بثلاثمائة وعشرين مقعدًا، وحزب العمل الاشتراكي تسعة وعشرين مقعدًا، والاشتراكيون الأحرار بثلاثة مقاعد، ولم يفز حزب التجمع بأي مقعد، وتسعة مقاعد للمستقلين، وبالنسبة للثلاثين مقعدًا المخصصين للمرأة فازت مرشحات الحزب الوطني بكل هذه المقاعد.[٤٥]

طرح عدد من نواب الأحزاب العديد من القضايا الاقتصادية والسياسية تحت قبة البرلمان منها

(٥/٣) ١-القضايا الاقتصادية

مشكلة ارتفاع الأسعار:

لاقت اهتمامًا بالغًا تحت قبة البرلمان طوال فترة الدراسة يشير إلى ذلك الكم الهائل من طلبات الاحاطة والاستجوابات والأسئلة داخل البرلمان من ممثلي الأحزاب السياسية، وكان أهم تلك الاستجوابات:

طلب الإحاطة المقدم من العضو قباري عبد الله – حزب التجمع – إلى وزيري التجارة والتموين والصناعة والبترول حول الارتفاع المستمر في أسعار كافة السلع الضرورية بصورة خطيرة، يأتي أهمية ذلك الاستجواب ما كشفه من تناقض بين

أقوال الحكومة وأعمالها، فذكر أن الحكومة أكدت مرارًا في بياناتها وتقارير وزرائها أن الأسعار لن ترتفع، وأنها ستقاوم الغلاء، تخفيفًا عن كاهل الجماهير، ولكن أرض الواقع أثبتت العكس حيث شهدت الأسواق ارتفاع أسعار كافة السلع الغذائية الضرورية التي يستهلكها محدودي الدخل وأصحاب الدخول الثابتة، كما رفعت وزارة الصناعة أسعار منتجات الكثير من شركاتها، وأطلقت حركة الشركات في تحديد الأسعار مما أدى إلى رفع أكثر من ٣٠٠ صنف من الأقمشة والمنسوجات بما يتراوح بين ٤٠و٨٠٪، ورفع أسعار السلع الأخرى بشكل كبير.(٤٦)

انتفاضة الخبز:

لاقت انتفاضة الخبز، مناقشات عديدة داخل أروقة البرلمان حيث دعا محمود أبو واقية "رئيس لجنة الاقتراحات والشكاوى بمجلس الشعب" "حزب الوسط" إلى اجتماع خاص بمجلس الشعب لإدانة ما سماه انتفاضة الحرامية – وبالفعل دعا ١٥ شخصية من أعضاء مجلس الشعب عن الأحزاب والمستقلين، وكان هذا الاجتماع مساء ٢٠ يناير ١٩٧٧ وتحدث الجميع في هذا الاجتماع وتباينت المواقف بين مؤيد ومعارض لانتفاضة الخبز. وبعد مشاورات بين أعضاء الأحزاب والمستقلين داخل المجلس، اجتمعت لجنة الخطة انتهت إلى إصدار قرار بإلغاء القرارات المتعلقة بزيادة أسعار السلع التموينية والشعبية التي تمس جماهير الشعب، وأن تبقي الأسعار على ما كانت عليه قبل ١٧ يناير الحالي، وإلغاء كل ما ترتب على ذلك من أثار على أن تراقب الحكومة ذلك بكل حزم " الاهرام ٢٢ يناير ١٩٧٧. (٤٧)

(٥/٣) ٢-القضايا السياسية

اهتمت الأحزاب البرلمانية اهتمامًا كبيرًا بالقضايا السياسية الداخلية والخارجية لمصر، أهمها:

معاهدة السلام بين مصر والكيان الصهيوني:

أنعقد مجلس الشعب لمناقشة اتفاقية السلام ووثائقها صباح يوم الأثنين ٩ / ٤ / ١٩٧٩، واستمرت المناقشات عدة جلسات، ثم عرض رئيس المجلس تقرير اللجنة للتصويت، فوافق على الاتفاقية (٣٢٩) عضوًا، ورفضها (١٥) عضوًا، من الأعضاء الحزبيين والمستقلين، وأمتنع عن التصويت (١) عضو، في حين تغيب عن الجلسة (١٣) عضوًا)، وفي أثناء المناقشات أعلن خالد محيي الدين (رئيس حزب التجمع) رفضه للمعاهدة، معتبرًا أن المعاهدة لم تقدم لمصر سوي انسحاب مشروط من سيناء، من شأنه أن يضر بسيادة مصر على أراضيها، وتنتهك تعهدات مصر العربية، وتضعف دورها القيادي في العالم، كما وجه نقد بان مصر لم تحقق سلامًا شاملاً بل سلامًا منفردًا، وقال أن مصر سوف تعزل نفسها عن العالم العربي، وأن قبول مصر بالمعاهدة سيفتح الباب واسعًا أمام الهيمنة الأمريكية على مصر والمنطقة كلها.(٤٨)

ورد دكتور بطرس غالي (حزب مصر) على رؤية خالد محيي الدين قائلاً إن هذه ليست المرة الأولي التي تتفاوض مصر نيابة عن أشقائها العرب، مستشهدًا بتفاوض مصر عن الشعب السوداني، وحصلت من خلال تلك المفاوضات على الحكم الذاتي للسودان، ورأى العضو أحمد ناصر أن المعاهدة تنتهك الشروط الأساسية لجامعة الدول العربية، حيث نص القرار رقم ٢٩٢ على أن أي دولة عضو في الجامعة لا يمكنها التفاوض على سلام منفرد أو عقد أي سلام مع إسرائيل وأن أي دولة تتخذ مثل هذه الخطوة تتعرض للطرد من الجامعة العربية. (٤٩)

قضايا الطلبة داخل الجامعات:

انتقلت مطالب الطلاب إلى قبة البرلمان، حيث قدم العضو البرلماني أبو العز الحريري (حزب التجمع) استجوابًا إلى مجلس الشعب تتضمن عدة نقاط كان منها السؤال حول قرارات مجالس التأديب بالجامعات بفصل بعض الطلاب نهائيًا، وبعضهم مؤقتًا، بسبب نشاطهم الطلابي داخل الجامعات(٥٠)

منح اللجوء السياسي لشاه إيران:

كان لمنح شاه إيران حق اللجوء السياسي بمصر صدى كبير داخل أروقة البرلمان ما بين رفض وموافقة العديد من الاحزاب السياسية، فحزب العمل على سبيل المثال قدم طلب إحاطة، اعتبرا فيه ان هذا القرار انتهاكا للدستور، حيث تنص المادة (٥٣) من الدستور على " أن يكون اللاجئ أجنبي اضطهد بسبب الدفاع عن مصالح الشعوب أو حقوق الإنسان أو السلام أو العدالة " وهو ما يتناقض مع حالة شاه إيران وممارساته أثناء حكمه لإيران،(٥١) ورغم تلك المعارضة إلا أن مجلس الشعب قرر في يوليو ١٩٧٩، الموافقة علي استضافة شاه إيران وأسرته للعيش في مصر، ولقد أوضح المجلس حينئذ أنه لم يقصد بهذا القرار تحديًا لإرادة الشعب الإيراني، أو اتخاذ لموقف مضاد من ثورة إيران وإرادتها(٥٢)

٦/٣-دور الأحزاب في علاج المشاكل الموجودة بالمجتمع

لنا أن نتساءل ما دور الأحزاب السياسية في حل المشاكل الاقتصادية للدولة، هل اقتصر دور تلك الأحزاب على التنديد، والمعارضة فقط أم شاركت في وضع تصورًا لحل تلك الأزمات؟ وكانت الإجابة بين طيات المؤتمرات وصفحات الجرائد، وتحت

قبة البرلمان، التي طرحت حلولاً للنظام الحاكم لمواجهة تلك المشاكل، منها على سبيل المثال:

(٦/٣) ١-أزمة الإسكان

كان من بينها مطالبة ألفت عزيز – عضو البرلمان – حزب الأحرار – في ١٠ / ١٢ / ١٩٧٢، بزيادة وحدات الإسكان الاقتصادي، ووضع سياسة دقيقة لتوفير مواد البناء، وربط سعر بيع شقق التمليك بالتكلفة، كما طالبت في مناقشة تقرير خطة موازنة عام ١٩٧٥ بابتكار الطوب الطفلي، وإنشاء مصنع له في مدن القناة.[٥٣]

كما طرح حزب التجمع حلولاً تمثلت في الاتي:

- تدخل الدولة للحد من ارتفاع أسعار الأراضي، مع وضع نظام لتوزيع مواد البناء بالتسعيرة الرسمية، وتشديد العقوبة على تسربها إلى السوق السوداء وإنشاء ونشر مصانع المساكن الجاهزة.
- العودة إلى قيام الدولة بمسئوليتها في بناء المساكن الاقتصادية والشعبية المدعمة واعتبار قطاع الإسكان الحكومي جهاز خدمات وليس جهاز استثمار.
- تطبيق القانون رقم ٤٩ بشأن تنظيم العلاقة بين الملاك والمستأجرين على القوى التي تطلب ذلك خاصة بعد أن امتدت مشكلة الإسكان إلى الريف.[٥٤]

(٦/٣) ٢-أزمة المواصلات

نادى حزب التجمع بضرورة تطوير وسائل النقل الفردية أي إنتاج السيارات الخاصة، للوصول إلى مستوى لائق لخدمة المواصلات لكل فرد عن طريق تحسين وسائل النقل العام، وتوجيه الاستثمارات في قطاع النقل والمواصلات لضمان الحد الأدنى اللائق من الخدمة لكل فرد دون تفرقه، ومن هنا طالب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي بما يلي:

- تجديد مرفق السكة الحديد وإعادة مرفق السكك الحديدية الضيقة.
- إعادة تخطيط القاهرة والمدن الكبرى على أسس اجتماعية واقتصادية سليمة.
- إعادة النظر في سياسة صناعة السيارات الخاصة لصالح صناعة الأتوبيسات.
- ربط مصر كلها، ريفها وحضرها، بشبكة موحدة ومتنوعة من الطرق تكفل سرعة وسهولة انتقال الأشخاص والسلع، وتخدم بصفة خاصة أهل الريف.[٥٥]

تلك كانت بعض القضايا التي طرحتها الأحزاب وطرحت لها بعض الحلول.

خاتِمَةٌ

تناولت الدراسة نشأة وتطور الاحزاب السياسية في مصر في الحقبة الساداتية، بداية من نشأة المنابر، مرورًا بتأسيس الأحزاب والجرائد الحزبية، وسرد مدى التباين والتلاقي بين الاحزاب في الرؤى والأفكار، وطرح نتائج المعركة التنافسية بين الاحزاب للوصول إلى مقاعد البرلمان وصولاً لموقف الأحزاب من بعض القضايا السياسية والاقتصادية، مما جعل تلك الحقبة نقطة تحول هامة في الحياة الحزبية في مصر.

نتائج الدراسة

وفي ختام هذه الدراسة يمكننا عرض النتائج التي تم استخلاصها لعل أهمها:

- أن نشأة الأحزاب السياسية جاءت نتيجة تغيرات واضحة في بنية المجتمع وفي التوازنات بين القوى السياسية.
- الاحزاب السياسية كان لها دور هام وحيوي على مسرح الاحداث السياسية. في حل الكثير من المشاكل التي كانت تواجه المجتمع آنذاك.
- أن التجربة الحزبية على الرغم من محدودية وجودها تحت أروقة البرلمان -نظرًا للتفاوت الشاسع في عدد المقاعد التي حصل عليها الحزب الحاكم وباقي الأحزاب السياسية-إلا أنها كانت بداية لمرحلة هامة من التطور الديمقراطي.
- نشأة العديد من المنافذ الصحفية الحزبية المعارضة والمؤيدة للنظام الحاكم أدت إلى إثراء الحياة السياسية في تلك الحقبة الهامة من تاريخ مصر.

الاحالات المرجعية:

(١) محمد بدران: **النظم السياسية المعاصرة**، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٠م، ص ٢٣٠.
(٢) أسامة الغزالي حرب: **الأحزاب السياسية في العالم الثالث**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٧م، ص٢١.
(٣) أحمد فارس عبد المنعم: **السلطة السياسية في مصر وقضية الديمقراطية (١٨٠٥ – ١٩٨٧م)**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص١٦٥.
(٤) **مجلة الطليعة**: العدد (٧) السنة الثانية عشر، يوليو ١٩٧٥، ص١٩.
(٥) فوزي حبشي: **معتقل كل العصور**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١، ص٢٠٣.
(٦) سيد مرعي وطارق البشري وآخرون: **الديمقراطية في مصر (ربع قرن بعد ثورة ٢٣ يوليو)**، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٧، ص٣٢.
(٧) خالد محيي الدين: **مستقبل الديمقراطية في مصر**، مطبعة إخوان مور افتلي، القاهرة ١٩٨٤م، ص٤٣.
(٨) **الأهرام**: ١ / ١٢ / ١٩٧٨، ص١.
(٩) كيرك. جي. بيتي: **مصر في عهد السادات**، ترجمة عادل خليفة، الهيئة العامة للاستعلامات. ص٢٧٨.
(١٠)m.marefa.org
(١١) **البرنامج العام لحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي** ١٠-١١ أبريل، مطبعة أخوان مورافتلي، القاهرة، ١٩٨٠، ص.ص٨٤-٨٥.
(١٢) Ar.m.wikipedia.org
(١٣) https://ar.m.wikipedia.org
(١٤) هويدا عدلي: **العمال والسياسة**، كتاب الأهالي، الأمل للطباعة والنشر، ١٩٩٣، ص٣٣٦-٣٣٧.
(١٥)Ar.m.wikipedia.org
(١٦) علي الدين هلال، ليلي عبد المجيد وآخرون: **تجربة الديمقراطية في مصر (١٩٧٠- ١٩٨١)**، الطبعة الثانية، المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨٢. مرجع سابق، ص١٥٣.
(١٧) محمد أحمد حسن طه: **قضية الدعوة الي تطبيق الشريعة الإسلامية في الصحف المصرية (١٩٧٧-١٩٨٧)** رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية اللغة العربية، قسم الصحافة والأعلام، جامعة الأزهر، ١٩٩٢، ص٨٢٧-٨٢٨.
(١٨) علي الدين هلال، ليلى عبد المجيد وآخرون: مرجع سابق، ص ١٥٠-١٥٣.
(١٩) حسين عبد الرازق: **مصر في ١٨ و١٩ يناير، الطبعة الثالثة**، دار شهد للطباعة، ١٩٨٤م، ص٩٨.
(٢٠) السيد علي ابراهيم زهرة: **الأحزاب السياسية وسياسة الانفتاح الاقتصادي في مصر**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ص١٣١-١٣٣.
(٢١) حسين عبد الرازق: مرجع سابق، ص.ص٦٤-٦٥.
(٢٢) علي نجيب، جودة عبد الخالق: **رؤية نقدية لما يسمي الإصلاح الاقتصادي في مصر**، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الأولي ١٩٩٩، ص.ص١٩-٢٠.
(٢٣) **الأهالي**: العدد (١٠) ١٩٧٨/٤/٥، ص١.
(٢٤) السيد علي ابراهيم زهرة: مرجع سابق، ص١٢١-١٢٣.
(٢٥) السيد علي ابراهيم زهرة: مرجع سابق، ص١٣٧-١٣٨.
(٢٦) **مجلة أكتوبر**: العدد (١٣٥) ٢٧/ ٥/ ١٩٧٩، ص٢٢.
(٢٧) هذه الواقعة ذكرها الدكتور رفعت السعيد الرئيس الاسبق لحزب التجمع التقدمي للباحثة بتاريخ ٢٠١٧/٤/٢م، في لقاء معه بمقر حزب التجمع التقدمي، القاهرة.
(٢٨) **حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي**: البرنامج السياسي العام –المؤتمر العام الأول – ١٠-١١ أبريل ١٩٨٠، ص ١٠٤-١٠٥.
(٢٩) **الأهالي**: العدد (١) ١ / ٢ / ١٩٧٨، ص٢.
(٣٠) **جريدة الشعب**: العدد (١) ١٩٧٩/٥/١، ص٣.
(٣١) **جريدة الشعب**: ١٩٨٠/٣/١١، ص٦.
(٣٢) **مجلة الدعوة**: العدد (٤٧) أبريل ١٩٨٠، ص٤٩.
(٣٣) **الأهالي**: العدد (٢) ٨ / ٢ / ١٩٧٨، ص٦.
(٣٤) **الأهالي**: العدد (١٩) ١٩٧٨/٦/٧، ص٢.
(٣٥) **الأهالي**: العدد (١٩) ١٩٧٨/٦/٧، ص٣.
(٣٦) خالد محيي الدين: مرجع سابق، ص٤٤-٤٥.
(٣٧) **جريدة الأهالي**: العدد (١٨٨) ١٩٨٥/٥/١٥، ص١٠.
(٣٨) **جريدة الشعب**: العدد (١٨) ١٩٧٩/٩/١٣، ص٤.
(٣٩) عبد الغفار شكر: **التحالفات السياسية والعمل المشترك في مصر (١٩٧٦-١٩٩٣م)**، كتاب الأهالي، القاهرة، ١٩٩٤، ص٢٥٥-٢٥٦.
(٤٠) خالد محيي الدين: مرجع سابق، ص٤٨.
(٤١) **جريدة الشعب**: ١٢ / ٢ / ١٩٨٠، ص.ص٦-٧.
(٤٢) سيد مرعي وطارق البشري وآخرون: **الديمقراطية في مصر – ربع قرن بعد ثورة ٢٣ يوليو**، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٧٧.مرجع سابق، ص٣٢.
(٤٣) إيمان محمد حسن: **وظائف الأحزاب السياسية في نظم التعددية المقيدة (دراسة حالة حزب التجمع في مصر ١٩٧٦-١٩٩١)** رسالة ماجستير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٣،. ص٢٢٦.
(٤٤) زكريا محمد عبد الله: **التركيبة العضوية للبرلمانيات التعددية في مصر**، ط١، مركز المحروسة، ١٩٩٨، ص.ص٣٤-٦٤.
(٤٥) دار الوثائق القومية: مجلس الوزراء **(اجتماعات مجلس الوزراء جلسة ١٧ يونية ١٩٧٩)** الكود الأرشيفي {١٣٧٢٠٣ _ ٠٠٨١}.
(٤٦) **الأهالي**: العدد (٦) ١٩٧٨/٣/٨، ص١.
(٤٧) عصمت سيف الدولة: **الأحزاب ومشكلة الديمقراطية في مصر**، دار المسيرة، بيروت، ص٥٧.
(٤٨) هدير محمد قنديل: **النظام الحاكم والمعارضة في مصر في عهد السادات (١٩٧١-١٩٨١م)**، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الأداب، قسم التاريخ، جامعة طنطا، ٢٠١٧م.
(٤٩) بطرس بطرس غالي: **طريق مصر الي القدس – قصة الصراع من أجل السلام في الشرق الأوسط** – ط١، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٧، ص ٢١١-٢١٢.
(٥٠) **الأهالي**: العدد (١) ١ / ٢ / ١٩٧٨، ص١.
(٥١) **الأخبار** : ٣٠ / ٣ / ١٩٨٠، ص١٢.
(٥٢) دار الوثائق القومية: **وزارة الاسكان، مناقشات وأسئلة وبيانات مجلس الشعب**، (توصيات لجنة الشئون العربية بمجلس الشعب)، الكود الأرشيفي (٨٤٠٠٠٠-٤٠٢٣).
(٥٣) نادية حامد قورة: **تاريخ المرأة في الحياة النيابية في مصر (١٩٥٧-١٩٩٠)** الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦. ص٨٩.
(٥٤) **حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي**: المؤتمر العام الأول للحزب، مصدر سابق، ص.ص١٥٦-١٥٨.
(٥٥) **حزب التجمع**: المؤتمر العام الاول للحزب ١٠ – ١١ أبريل ١٩٨٠، مصدر سابق، ص١٦١.

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

المدن المغربية زمن الحماية الفرنسية
لمحات من تاريخ مدينة سيدي قاسم



د. محمد الكرادي

أستاذ التعليم العالي

المدرسة العليا للتربية والتكوين – القنيطرة

جامعة ابن طفيل – المملكة المغربية

مُلَخّص

يتحدث المقال عن البدايات الأولى لتحول مركز "سيدي قاسم" بالمغرب إلى مدينة عصرية على النمط الأوروبي تزامنا مع دخول الحماية الفرنسية، وما رافق هذا التحول من تغيرات بنيوية على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والعمراني، جراء دخول المعمر الأوروبي واستغلاله للقطاعين الفلاحي والصناعي بدعم واضح من قبل الإقامة العامة الفرنسية ابتغاء إقحام المنطقة ومعها باقي المغرب في سياق اقتصادي رأسمالي عالمي، خاصة بعد اكتشاف البترول، وهو الشيء الذي ألقى بظلاله على الواقع الديموغرافي والاجتماعي للمنطقة، بظهور تمايز واضح بين المعمِر المتحكم في مقاليد السلطة العسكرية والسياسية والاقتصادية، وبين المغربي الذي عاش على الهامش في أحياء مخصصة، مفتقرًا إلى جل الخدمات الاجتماعية التي تم استحداثها، ومجبرًا على العمل كأجير أو مياوم في ضيعات الأوروبيين أو مصانعهم، الشيء الذي كون بروليتاريا محلية همها الأساسي توفير قوت يومها، بعدما جردت من أراضيها الفلاحية، أو عجزت عن منافسة ضيعات المعمرين المجهزة بأحدث التقنيات العصرية، وهو ما ساهم في تعزيز روح الفردانية عوض الانتماء للجماعة والقبيلة التي شكلت مصدر فخر واعتزاز للساكنة طيلة قرون مضت.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال:	٠٣	أبريل	٢٠٢٢
تـاريخ قبــول النشــر:	١٠	مايو	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

الاستغلال الفلاحي؛ البترول؛ الحماية الفرنسية؛ المدن المغربية؛ سيدي قاسم

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.286003 

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

محمد الكرادي، "المدن المغربية زمن الحماية الفرنسية: لمحات من تاريخ مدينة سيدي قاسم".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ١٤٠ – ١٤٨.

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

Corresponding author: mohamedelgraddi@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

مُقدِّمَةُ

لم تكن صيرورة التعمير بالمغرب زمن الحماية الفرنسية نتاجًا لتطور مجتمعي طبيعي كما يمكن أن يعتقد البعض، ولم ترتبط عضويًا بمسار تنمية اقتصادية متوازنة مزعومة، بقدر ما شكلت المدينة انعكاسًا مباشرًا لعنف التدخل الاستعماري في حياة الأرياف والمدن على حدّ سواء، كان من نتائجها الطبيعية تفكيك البنى السيوسيو-اقتصادية، جراء افتكاك الأراضي الفلاحية وإضعاف الزراعات المحلية مقابل إقحام زراعات أخرى مستحدثة موجهة نحو التصدير.

أحدثت هذه التحولات هزات عميقة في النسيج الاجتماعي المغربي لا تزال آثارها بارزة حتى الآن؛ فأمام إفقار سكان الأرياف وتزايد وتيرة المكننة أضحت البوادي مجالات طاردة لسكانها المضطرين إلى اللجوء نحو المدن المستحدثة وأطراف الحواضر الكبرى بحثًا عن عمل جديد يوفر حدًا أدنى من العيش الكريم. فظهرت سلسلة من المدن العصرية على الطراز الكولونيالي استجابة لأغراض سياسية واقتصادية واجتماعية محددة بدقة من طرف منظري الحماية، مُغيرين بذلك حال الساكنة الفتية، بانتقالها قسرا من النمط التقليدي القائم على الجماعة والقبيلة إلى مجتمع فرداني عماده الأسرة النووية، بمختلف تمظهراتها الجديدة.

وإذا كانت عدد من الدراسات التاريخية قد تناولت التحولات الاجتماعية والاقتصادية للمدن المغربية زمن الحماية الفرنسية، فإن أغلبها ركز على المدن التقليدية والكبرى حال مدينة الرباط والدار البيضاء وفاس...إلخ، في إقصاء أو تجاهل للمدن الصغيرة والمستحدثة، مثل مدينة سيدي قاسم إلا في استثناءات نادرة، لذلك سنحاول في هذه الدراسة المركزة تسليط الضوء على الجذور التاريخية لمدينة سيدي قاسم، وكذا تتبع بعض التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها المدينة زمن الحماية الفرنسية.

أولاً: البدايات

تتميز سيدي قاسم عن باقي مدن منطقة الغرب بتوفرها على أقدم نواة حضرية تعود في أصولها إلى حوالي القرن السابع عشر قرب ضريح سيدي قاسم بو عسرية[١] الذي لا يزال صامدًا حتى الآن، ثم تعزز الوجود البشري بالمنطقة بعد إنشاء قصبة البواخر في فترة لاحقة بمحاذاة سوق الخميس، ما ساهم في تحول المركز الناشئ إلى قطب جهوي مبكر، قادر على توفير ثلاثة خدمات تتنوع بين ما هو روحي وعسكري واقتصادي[٢]. غير أنه ومطلع القرن العشرين -تزامنا مع دخول الاستعمار الفرنسي- ستشهد سيدي قاسم ومعها باقي منطقة الغرب تحولات عميقة غير مسبوقة.

تعود بداية الاهتمام الفرنسي بمنطقة سيدي قاسم والغرب عامة إلى زمن تحرك القوات الغازية نحو العاصمة فاس ربيع سنة ١٩١١م، حيث اصطدمت جيوشها تحت قيادة الجنرال "مواني" (Moinier) بمقاومة غير متوقعة من طرف قبائل الشراردة وبني احسن[٣] كلفت العدو خسائر مادية وبشرية مهمة، وعلى رأسها مصرع الضابط "بوتي جون". وتكريمًا لذكراه أطلق اسمه على مركز "سيدي قاسم"[٤] طيلة سنوات الحماية. استرعى اهتمام المستعمِر بعد دخوله إلى مركز سيدي قاسم مؤهلات المنطقة الطبيعية وموقعها الاستراتيجي الرابط بين محاور المدن التقليدية والمستحدثة بالجهة، وكذا إشرافه على عدد من القبائل الممتدة بين السهل والجبل، فتم سنة ١٩١١م تشييد حصن "بوتي جون" على منحدرات بودرعة (Bou-drâa) في وضعية مماثلة لقصبة البواخر على الجهة المقابلة لباب تيسرة[٥].

وهكذا أخذت منطقة سيدي قاسم في التطور تدريجيًا لتتحول من تجمع بشري بسيط يمتد على مساحة هكتارات محدودة، إلى مركز ذو إشعاع مهم بمنطقة الغرب، يضم عددًا من المرافق الأساسية التي تستجيب لمظاهر الحياة العصرية وفق النمط الأوروبي، انطلاقًا من تشييد مركز تليغراف عمومي بقرار من المقيم العام مؤرخ بـ ٨ أبريل ١٩١٣م، افتتح يوم الثلاثاء ١٥ أبريل من نفس السنة[٦]، بهدف تسهيل عملية نقل المعلومات زمن المقاومات المغربية الأولى. كما انطلق التفكير بإنشاء مركز للبريد سنة ١٩١٥ بميزانية ٣٢٠٩,٦١ فرنكا[٧] خاصةً مع توافد أولى أفواج الأوروبيين الراغبين في استيطان أراضي الغرب الخصبة.

بموازاة ذلك، اتضحت ميزة سيدي قاسم الاستراتيجية مبكرا ليحولها المستعمِر إلى نقطة عبور محورية لشبكة السكك الحديدة المزمع إنشاؤها، فتم المصادقة في ١٨ مارس ١٩١٤م على قانون يقضي بإنشاء خط سكة حديدية رابط بين طنجة وفاس يمر عبر سيدي قاسم، منح ترخيص إنشائه لشركة فرنسية-إسبانية، انطلاقًا من الجزء الممتد من فاس نحو سيدي قاسم[٨]. كما تمت الموافقة على إنشاء محطة لركوب المسافرين في ٢٧ يناير ١٩١٥م، عهد ببنائها لثلاث مقاولين فرنسيين وهم: (Marsy) و(Vivet) و(Tichane)[٩]، بلغت مصاريف تشييدها سنة ١٩١٧م إلى حوالي ٣١٧٠٧,١٢ فرنك[١٠]، ما

يعكس أهمية هذه المحطة وتعدد تجهيزاتها، رغبة في تحويل سيدي قاسم إلى نواة عصرية قادرة على إغراء الأوروبيين المترددين في القدوم. وفي سياق متصل أقدمت سلطات الحماية سنة ١٩١٦م على الشروع في تشييد مستشفى خاص بالأهالي[١١] ابتغاء الحد من تفشي الأوبئة التي كانت لا تزال تفتك بمغاربة مطلع القرن العشرين، خوفا من انتقال العدوى نحو المستوطنين الجدد، هذا إلى جانب تطوير شبكة الطرق الفرعية تسهيلاً لاستغلال خيرات منطقة الغرب وسيدي قاسم على وجه الخصوص.

ثانيًا: الاستغلال الفلاحي

شكلت منطقة الغرب نقطة جذب وإغراء للكولون المزارعين، محتلة الرتبة الثانية في عدد المستوطنين سنة ١٩٢٣ بـ ٢٣٧ مستوطنًا بعد الشاوية بـ ٢٤٧ مستوطنًا[١٢]، ولم تكن أراضي سيدي قاسم استثناء داخل هذه المنطقة بل العكس تمامًا، حيث شكلت ممتلكات الشرادة الخصبة قبلة مهمة للفرنسيين الطامعين في الاستيطان. حيث دفع مناخ المنطقة المعتدل[١٣] وتنوع بنيتها التضاريسية إلى تنبؤ منظري الحماية بمستقبل زاهر لمركز سيدي قاسم الناشئ، فكتبت الجريدة الرسمية للجمهورية الفرنسية سنة ١٩١٨م قائلة: "مقدر لقرية سيدي قاسم النمو بشكل سريع نتيجة تعاظم عدد الشركات الفلاحية بها"[١٤]. لم تكن أراضي الاستيطان بسيدي قاسم نوعًا واحدًا، بل أنواعًا ثلاث تبعًا لمساحاتها وأدوات الإنتاج المستعملة بها، وهي:

أراضي الاستيطان الصغير: كان هذا النوع من الاستيطان الأسرع انتشارا بسيدي قاسم، فبين سنتي ١٩١٦م و١٩١٨م تم إعداد أول تجزئة خصصت أساسا لزراعة الخضروات بمساحة قدرها ٤٩٠ هكتار، ضمت عشر قطع، أضيفت لها تجزئة جديدة بمساحة ٢٠٤,٩٠ هكتار بـ ١٥ قطعة سنة ١٩١٩ توزعت أساسًا بين الضواحي، ثم سرعان ما انضافت إليها تجزئة مشابهة امتدت على مساحة ٢٠٣,٢٢ هكتار، ضمت أربعة عشرة قطعة سنة١٩٢١[١٥]. هكذا ومع مطلع ثلاثينيات القرن الماضي ضمت منطقة الغرب وحدها حوالي ثلاثين تجزئة للاستعمار الرسمي، أهمها تجزئة "بوتي جون" بـ ٥٨ قطعة، من أصل ٣٩٩ قطعة هي مجموع أراضي الاستيطان بالمنطقة[١٦]، امتدت معظمها على المرجات المجففة أو في غدير البراري.

أراضي الاستيطان المتوسط: كان لهذا النوع من الاستيطان دور استعماري مهم، يهدف إلى تعزيز الاستقرار السكاني والحفاظ على الوجود الفرنسي بالوسط القروي المغربي، ما يفسر الدعم الكبير الذي حظيت به هذه الأراضي من قبل إدارة الحماية، بتوفير أفضل شروط النجاح، عبر اختيار الأراضي قرب السكك الحديدية وتزويدها بالمعدات اللازمة[١٧].

شهدت سيدي قاسم إنشاء أول مستوطنة متوسطة في منطقة الغرب على الإطلاق تم بيعها بالقرعة -نتيجة الطلب الكبير- في ٢٤ شتنبر ١٩١٨[١٨]، وتألفت من ثمانية قطع تراوحت مساحتها ما بين ١٨٠ و٣٠٠ هـ، بسعر ١٥٠ فرنك للهكتار الواحد[١٩]. وفي ما يلي جدول يوضح مساحة هذه القطع الثمانية وثمن بيعها[٢٠].

القطعة	المساحة	ثمن البيع	القطعة	المساحة	ثمن البيع
١	١٨٠ هـ	٣٦,٠٠٠ فرنك	٥	٣٠٠	٤٥,٠٠٠ فرنك
٢	١٩٨ هـ	٢٩,٧٠٠	٦	٣٠٢	٤٥,٣٠٠
٣	٢١٠ هـ	٣١,٥٠٠	٧	٣٠٠	٤٥,٠٠٠
٤	٢١٠ هـ	٣١,٥٠٠	٨	٣٠٠	٤٥,٠٠٠

بيعت هذه القطع مقابل شروط محددة منها: وجوب اتباع المشتري الطرق الأوروبية في الاستغلال، وضرورة توفر المزرعة -بشكل دائم- على معدات حديثة لا تقل قيمتها عن ٥٠ فرنكا للهكتار الواحد، مع التزام المشتري بالإنفاق على ملكيته لمدة خمس سنوات، تخصص ثلثي المصاريف في مجال البناء بينما يوجه الثلث الباقي لاستصلاح الأرض وزرعها[٢١]. وفي سنة ١٩١٩، تم اقتطاع سبع قطع جديدة من أراضي الدولة بسيدي قاسم وزعت على المستوطنين[٢٢]، أضيفت لها خمس أخرى سنة ١٩٢٠م بمساحة ١٣١٠,٣٦ هكتار[٢٣]، خصصت أغلبها في بعض الزراعات التسويقية مثل الأشجار المثمرة والفواكه وتربية الماشية، إلى جانب الحبوب[٢٤]، كما يوضحه الجدول أسفله الخاص بتوزيع المستغلات الزراعية بسيدي قاسم إلى إلى حدود ١٩٢٥[٢٥].

القمح		الحوامض		السورغو		الفاصولياء	
المساحة بالهكتار	الإنتاج بالطن	المساحة بالهكتار	الإنتاج بالطن	المساحة بالهكتار	الإنتاج بالطن	المساحة بالهكتار	الإنتاج بالطن
٤١,٢	٢١٩,٧	٢١	١٥٤,٣	٤١	١٦,٥	٩	٤,٧

لم يحترم معظم المزارعين الأوروبيين شروط دفتر التحملات، مما كان يؤدي في بعض الحالات إلى إلغاء قطع الأرض المعدة للاستعمار، كحالة الكولون "بول بانزي" فبناء على رأي لجنة الاستعمار تقرر إلغاء بيع قطعة الأرض المعدة للاستعمار المتوسط بسيدي قاسم في فاتح يناير ١٩٢٢ نظرا لعدم استقراره بالقطعة المخصصة، وعدم دفع القسط المالي الذي حل أجل دفعه[٢٦]، ما يفسر انتقال بعض الملكيات بالمنطقة من معمر إلى آخر طيلة سنوات الحماية، دون أن تصل إلى يد الأهالي.

الاستيطان الكبير: انتشر هذا النوع من الاستيطان في تلك الأراضي غير القابلة للتجزئة، إما بسبب طبيعة حيازتها الواسعة وما تتطلبها من رأسمال كبير ابتغاء تطويرها، أو بسبب بعدها عن المركز وقنوات الاتصال. شهد هذا الاستيطان توظيفًا مهما لليد العاملة الأهلية، وهو ما نتج عنه تحول اجتماعي عميق بين صفوف الشرادة، يتمثل في ظهور طبقة اجتماعية مغربية جديدة قوامها عمال زراعيون فقراء، فبعد فقدانهم لأراضي الگيش المتوارثة تحولوا إلى يد عاملة سهلة التوظيف ورخيصة التكلفة، إذ لم تتجاوز أجرة العامل اليومية فرنكا واحدًا أو اثنين، لتصل في وقت الحصاد إلى ثلاثة فرنكات أو خمسة مع الطعام في أفضل الأحوال[٢٧].

أما الفلاحين المغاربة الذين فضلوا التشبث بأراضيهم على صغر مساحتها ومحدودية وسائل إنتاجهم فقد دخلوا في منافسة مفتوحة وغير متكافئة مع ضيعات الأوروبيين العصرية، وهو ما تؤكده جريدة السعادة بقولها: "استعمل الأوروبيون بناحيتي الغرب والرباط سماد الفوسفاط الذي يساعد على توسيع نطاق الفلاحة فاكتسبت النباتات من وراء ذلك قوة أعانتها على تدارك ما حصل في نموها من التعطيل بسبب انحباس المطر أو عدم انحباسها"[٢٨]، الشيء الذي دفع العديد من الأهالي إلى هجرة أراضيهم بعد يأسهم من مواصلة حرث الأراضي البوار واستبطان العداء لضيعات المعمرين التي احتكرت أهم القطاعات الخصبة، فبادرت سلطات الحماية مطلع العشرينات إلى إنشاء شركات أهلية فلاحية احتياطية، توزعت في عدة مناطق، حال سيدي قاسم، تلخص برنامجها في ثلاثة وظائف أساسية وهي: تقديم الدعم المالي والتقني والاجتماعي للفلاحين، وهو ما جعل من هذه الشركات الاحتياطية "بنكًا للفلاح وأداة لتحديث الزراعات، ومؤسسة للتبادل"[٢٩].

غير أن القروض النقدية التي قدمتها الشركات الأهلية ظلت محدودة القيمة، بمعدلات لا تتجاوز بضع مئات من الفرنكات، وتحولت هذه المؤسسة إلى هيئة لا تسعى سوى إلى ذر الرماد في العيون[٣٠]، حيث أقدمت الشركة الأهلية لبوتي جون التي ضمت موسم ١٩٢٢-١٩٢٣م حوالي ٤٨٠٦ عضوًا على تخفيض الميزانية الإجمالية ببلاد الشرادة إلى ١٠٣,٠٠٠ فرنكا فقط، ما أثر سلبا على حجم القروض المقدمة التي لم تتجاوز ٥٥,٠٠٠ فرنك، وتم توزيع القروض التي تتراوح قيمتها بين ١٠٠ و١٠٠٠ فرنكا على ٢٧٠ مستفيدا فقط، وهو ما يمثل أقل من ٦% من مجموع عدد الأعضاء[٣١]. الشيء الذي يفضح تمييز الإقامة العامة في تعاملها بين الفلاحين الأوروبيين والأهالي، الذين توجهوا إلى المدينة بحثًا عن مصدر جديد للرزق بعيدًا عن حرث الأرض.

ثالثًا: البترول محرك الصناعة

إلى جانب الاستغلال الفلاحي الذي شهدته أراضي المنطقة على يد المعمرين وشركاتهم، شكلت أحواز سيدي قاسم مجالاً للتنقيب الفرنسي عن ثروات باطنية محتملة، وذلك قبيل الاستعمار بسنوات عديدة[٣٢]، وما أن خضع المغرب رسميًا للحماية الفرنسية حتى تسارعت التنقيبات في عهد المقيم العام ليوطي بجبل سلفات سنة ١٩١٤، ورغم محدودية الوسائل التقنية وضعف التمويل الكافي، فقد أكدت الدراسات الجيولوجية المبدئية سنة ١٩١٩م على وجود كميات مهمة من النفط بكل من سلفات شرق سيدي قاسم[٣٣]، ثم عين حمرا قرب سوق الأربعاء الغرب سنة ١٩٢٣[٣٤]، قبل أن ينطلق وقت التنقيب الجاد مع حلول سنة ١٩٢٩م تزامنًا مع تأسيس الشركة الشريفة للبترول، بشراكة مع الدولة الفرنسية ممثلة في حكومة الحماية والشركة الفرنسية للبترول وبعض المجموعات الخاصة[٣٥]. ما سمح في مارس ١٩٣٤ بإنتاج خمس مائة ألف لتر من البترول في اليوم؛ وهو ما يوازي خمسون حاوية للبترول، اعتبرته جريدة (Le petit marocain) ثروة حقيقية[٣٦].

أثارت هذه الاكتشافات المتتالية أطماع السلطات الاستعمارية وفضول المقيم العام "هنري بونصو" (Henri

Ponsot) الذي زار مدينة سيدي قاسم يوم الجمعة ٩ مارس ١٩٣٤م صحبة شخصيات بارزة، تناول معهم وجبة الغداء بالفندق الكبير للمدينة، قبل الانتقال رفقة المراقب المدني ورئيس مصلحة المناجم إلى الورش رقم ٢٦، أعرب خلالها المقيم العام عن إعجابه بالمستقبل الزاهر الذي ينتظر المنطقة[٣٧].

شجعت هذه المستجدات الطاقية على توسيع المركب الاستعماري بسيدي قاسم ما بين ١٩٢٠ و١٩٣٦، وتدريجيًا بدأ يعطي استغلال المناطق الثلاث ثماره عندما وصل متوسط الإنتاج السنوي ما بين ٤ و٥ آلاف طن سنة ١٩٣٧، قبل أن يصل ذروته سنة ١٩٤١ بحوالي ٦ آلاف طن في السنة[٣٨]، ساهمت بشكل حاسم في تأمين جزء من الاحتياجات الطاقية للمغرب خلال الحرب العالمية الثانية[٣٩]. غير أن هذه الثروة سرعان ما تم استنزافها بإيقاع متسارع خاصة بعد تركيب مصفاة جديدة سنة ١٩٥٥م، جعلت من الممكن توفير حوالي ١٥٪ من استهلاك البلاد من البنزين، و٢١٪ من استهلاكها من البترول، و١٧٪ من الديزل[٤٠].

موازاة مع ازدهار قطاع المحروقات بالمنطقة شهدت سيدي قاسم تحولات اقتصادية جديدة تتمثل في بروز عدد من الوحدات الصناعية أولاها مصنع الإسمنت الأوربي برأسمال يقدر بـ٤٥٠٠ فرنك، وظف سبعة عمال قارين منذ سنة ١٩٢٤[٤١] إلى جانب معمل للجير والقرميد تابع لأحد الأهالي[٤٢]، في محاولة لتوفير مواد البناء الأساسية التي تحتاجها المدينة الفتية. هذا إلى جانب ظهور سلسلة من الصناعات الغذائية مثل مصنع الحلويات "شوفري" (biscuiterie chaufry) ومصنع لتوفير الثلج لأصحاب المحلات التجارية والحانات، وكذا عدد من مطاحن الحبوب كمطحنة (Robert) ومعاصر للزيتون[٤٣].

وتزامنا مع تطور الحياة الاقتصادية بالمدينة الناشئة تزايد استهلاك الساكنة والمصانع للطاقة، وعلى رأسها الكهرباء، حيث انتقل الاستهلاك خلال التسعة شهور الأولى من سنة ١٩٣٣م من ٣٣٥ ألف كيلو واط في الساعة للتيار المنخفض، و٢٦٧ ألف كيلو واط في الساعة للتيار المرتفع، إلى ٤٦٠ ألف كيلو واط في الساعة للتيار المنخفض، و٣٦١ ألف كيلو واط في الساعة للتيار المرتفع خلال التسعة شهور الأولى سنة ١٩٣٤[٤٤]، ما يؤكد على تزايد الأنشطة الصناعية بالمدينة وتعاظم عدد المنازل العصرية التي تعتمد في إنارتها على الكهرباء، خاصة منازل الأوروبيين. ومع حلول سنة ١٩٤٧ وصل الإنتاج السنوي للكهرباء إلى ١٦ مليار كيلو واط في الساعة، لكنه ظل غير كاف لتلبية الحاجيات الطاقية المتزايدة للمدينة، فتم خلال نفس السنة تجهيز محطة جديدة للكهرباء بمولد ديزل بقوة ٥٢٠٠ حصان اعتمادًا على المحروقات المنطقة، الشيء الذي مكن مضاعفة الإنتاج[٤٥] والاستجابة للدينامية الاقتصادية التي أضحت تعيشها المدينة أواخر سنوات الحماية.

رابعًا: الازدهار السكاني والعمراني

كانت ساكنة سيدي قاسم تتألف في سوادها الأعظم من مغاربة مسلمين ويهود جريًا على حال باقي المراكز المغربية الأخرى قبيل الحماية الفرنسية، لكن بعد سنة ١٩١٢ ستشهد المنطقة تدفقًا واسعًا من قبل المعمرين الفرنسيين وبعض الجنسيات الأوروبية الأخرى، بتشجيع من إدارة الحماية رغبة في تكوين مجتمع أوروبي قادر على التحكم في دواليب الحياة الاقتصادية والاجتماعية للبلاد. فتقاطر على سيدي قاسم عشرات من الأجانب والأمل يحذوهم في تكوين ثروة طائلة يستحيل تحقيقها في أوروبا، وعن ذلك يقول (François Bernard): "مع نزول القوات الفرنسية، شهدت البلاد غزوا تدريجيًا لأصحاب المحلات التجارية والمضاربين والعمال"[٤٦].

لكن الاستقرار الأوروبي بسيدي قاسم ظل بطيئًا جدًا بداية الحماية نظرًا لظروف الحرب العالمية الأولى، ولم ينطلق مسلسل الهجرة بشكل جدي إلا مع مطلع العقد الثاني من الحماية نتيجة توقف عدد من المقاومات المسلحة وتوفر البنى التحتية الأساسية بعدد من المناطق، وهو ما تؤكده مجلة (La géographie) بقولها: "ساهم توفر الأمن وتنوع الفرص التجارية الهامة في جميع المجالات في توافد العديد من المهاجرين... لكن الحرب أوقفت هذا الغزو... وحالما تم الإعلان عن الهدنة تدفق طوفان من الأوروبيين الباحثين عن الثروة"[٤٧].

وبغية تشجيع المزيد من المعمرين في القدوم تم تأسيس أول مدرسة فرنسية مختلطة سنة ١٩١٤م فُتحت في وجه أبناء الجالية، مُقدمة تعليمًا نخبويًا يميز خريجيها عن نظرائهم من المغاربة[٤٨]، كما تميزت هذه المدرسة المستحدثة بهندستها الراقية ومساحتها الواسعة، إذ توفرت على حديقة واسعة تعج بالأشجار المثمرة ونباتات الزينة[٤٩]. مُقدمة إلى جانب الدروس النظرية حصصًا في تعليم الآلة الكاتبة[٥٠] والتربية الموسيقية[٥١] وغيرها من الدروس التكميلية. وصل مجموع تلامذتها أواخر ١٩٣١م إلى حوالي ١٢٠ تلميذا من جنسيات أوروبية مختلفة يتوزعون على الشكل التالي:[٥٢]

الجنسية	فرنسيين		إيطاليين		إسبان		جنسيات أخرى		المجموع	
الجنس	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث
العدد	٤٥	٣٩	٦	١	١٠	١٧	١	١	٥٨	٦٢

شكل التلاميذ الفرنسيون الأغلبية الساحقة من مجموع المتمدرسين بالمدرسة الأوروبية للمدينة بحكم جنسيات آبائهم، لكن ذلك لا ينفي وجود تلاميذ آخرين من أصول إيطالية وإسبانية وغيرها، ما يؤكد احتضان المدينة لأوروبيين من جنسيات متنوعة زمن الحماية.

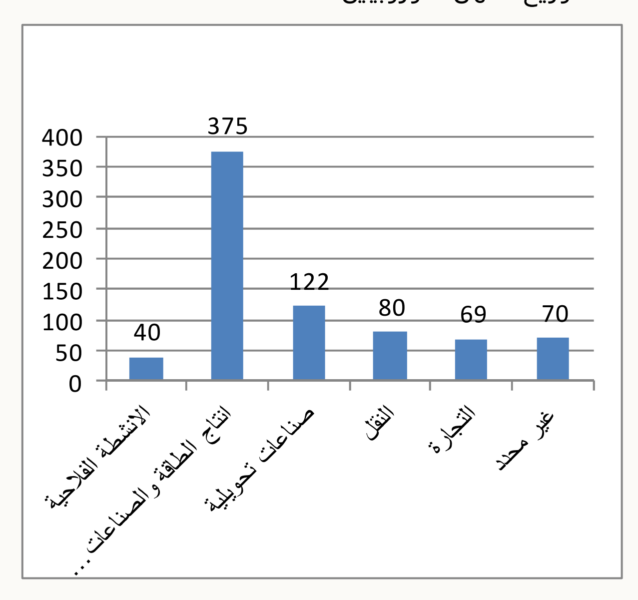
بالمقابل فقد ضمت سيدي قاسم مدرسة ابتدائية إسلامية واحدة اشتملت في أواخر ١٩٣١ على قسم واحد ومشرفين إثنين عملا على تدريس ٣٦ تلميذًا من جنس الذكور فقط[٥٣]. لكن رغم ذلك فقد بقي المغاربة يشكلون الغالبية الساحقة من سكان سيدي قاسم، إذ وصل عددهم سنة ١٩٢٦م إلى ٥٦٣٩٤ نسمة، وهو رقم غير مسبوق سرعان ما تم تجاوزه السنة الموالية بحوالي ٥٩٨٤١ نسمة، ضمنهم ١٢٤٠ أوروبي[٥٤]. حيث ساهم تطور الوعي بطرق الوقاية وتأسيس بنية تحتية صحية مهمة مع أطقم طبية أجنبية أشهرها الدكتور (Palaska Rodolphe)[٥٥] في زيادة متوسط أمد حياة النساء، وتقلص نسب وفيات الأطفال[٥٦]. وبالتالي تزايد عدد سكان سيدي قاسم من سنة لأخرى، كما يوضح الجدول التالي[٥٧]

السنوات	عدد السكان الأوروبيين	عدد السكان المغاربة
ما بين ١٩١٦و١٩٢٦	٥٠ نسمة في السنة	١٠٠ نسمة في السنة
ما بين ١٩٢٦ و١٩٣١	٣٦ نسمة في السنة	٣٨٨ نسمة في السنة
ما بين ١٩٣١ و١٩٣٦	١٣ نسمة في السنة	٣٥٠ نسمة في السنة
ما بين ١٩٣٦ و١٩٤٧	٧٢ نسمة في السنة	٣٣٨ نسمة في السنة
ما بين ١٩٤٧ و١٩٥٢	١١٦ نسمة في السنة	٥٨٧ نسمة في السنة

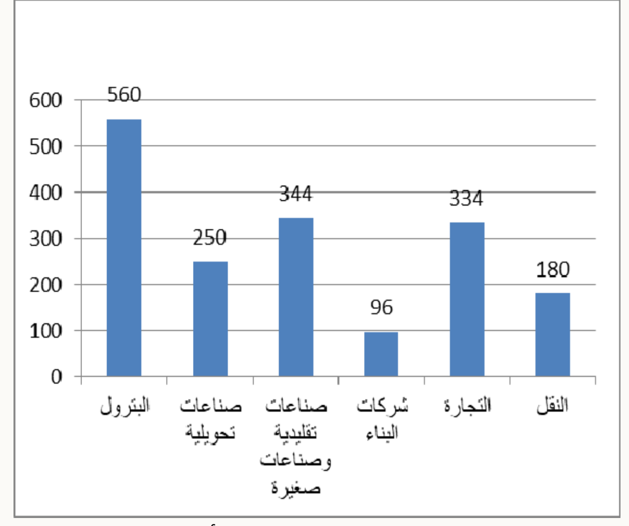
يعطينا هذا الجدول فكرة واضحة عن نسبة التزايد الطبيعي بالمنطقة طيلة سنوات الحماية تقريبًا، ويسمح لنا بالخروج بعدة استنتاجات أولها التزايد المضطرد في عدد المغاربة مقارنة مع الأورزبيين، خاصة بعد نهاية العشرينات، وذلك راجع إلى انحصار تفشي الأوبئة بالمنطقة منذ عقود، إضافة إلى تحسن ظروف العيش وتنوع أنشطة السكان الاقتصادية، والتي لم تعدّ حكرًا على حرث الأرض وتربية الماشية، بل امتدت إلى العمل في إحدى الورشات المنتشرة بالمدينة أو مزاولة التجارة التي ازداد رواجها مع توالي السنوات، أما التزايد الأوروبي فقد ظل بطيئا خلال العقدين الأولين للحماية، ولم يعرف ارتفاعا ملحوظا إلا

مع مطلع الأربعينيات بعدما شارفت الحرب العالمية الثانية على نهايتها، وهرب الأوروبيين من شبح الدمار الذي شهدته قارتهم، في وقت تزايدت فيه وتيرة الرساميل الأجنبية الوافدة على المغرب في مختلف القطاعات الاقتصادية، ما ساهم في تنوع الأنشطة السكانية كما هو ممثل في الرسمين البيانين التاليين[٥٨]

توزيع المهن الأوروبيين سنة ١٩٥٢



أنشطة المغاربة في المدينة الأوروبية سنة ١٩٥٢



يقدم هذان الرسمان البيانيان فكرة أولية عن مدى تنوع الأنشطة الاقتصادية التي زاولها سكان سيدي قاسم المغاربة والأوروبيون، والتي تنوعت بين قطاع الطاقة بشكل رئيس إلى

جانب التجارة والصناعة بمختلف فروعها مع تخصص المغاربة في مجال الصناعة التقليدية، لكن المثير للانتباه هو تفوق عدد العمال المغاربة بشكل طفيف مقارنة مع الأوروبيين، علمًا بأن أعداد المستقرين بالمدينة من صفوف الأهالي لا يمكن مقارنته بغيرهم من الجنسيات الأخرى طيلة سنوات الحماية، كما هو موضح في الرسم البياني التالي(٥٩) ما يفترض وجود أعداد هائلة من العاطلين المغاربة.



صحيح أن نسبة تواجد الأوروبيين قد شهدت تراجعًا مقارنة مع مجموع السكان مع توالي السنوات؛ حيث انتقلت من ٢١،٥% سنة ١٩٢٦ إلى ١٤،٣% سنة ١٩٥٢ بفعل النسق السريع للولادات في صفوف المغاربة مقارنة مع نظرائهم الأوروبيين، وكذا بفعل توافد أفواج من اليد العاملة المغربية من مختلف جهات المغرب(٦٠)، فإن استقرارهم واحتكاكهم بالمغاربة ترك آثارا واضحة على عاداتهم اليومية، من خلال تقليدهم بشراء واستهلاك المواد العصرية التي كانت حتى وقت قريب حكرا على العرق الابيض من قبيل شراء مولدات الطاقة "طومسون" التي كان يبيعها السيد (Garcia) سنة ١٩٣٤(٦١)، وإقدام بعض القاسميين -على قلتهم- على استخراج رخص السياقة، التي وصل عدد المقدم منها في ربيع سنة ١٩٣٨ بحوالي ١١٦ رخصة(٦٢)، فتزايدت وثيرة حركة السير بعدما ضمت سيدي قاسم سنةٌ ١٩٤٩م ٣٤٠ سيارات الخاصة والسياحية، وأربع حافلات، و٥٩٧ شاحنة، وست شاحنات ذات خزان، وتسع شاحنات كبرى، و١٧ دراجات نارية(٦٣).

كان لهذه الحركية الجديدة نتائج اقتصادية إيجابية، إلى جانب ظهور حوادث سير متكررة، كثيرًا ما يصادفها المتصفح لجرائد الحماية خلال هذه المرحلة، فبسبب عدم التزام السائقين بالقوانين وجهل المارة بها، تعرض سائقو المدينة ومُشاتهم لسلسلة من الحوادث العارضة؛ من قبيل دهس سيارة لسيدة ذات ٤٥ سنة من دوار "سيدي عمور بن غانم" كانت نائمة على قارعة الطريق ولحسن حظها خرجت بإصابات طفيفة بعد نقلها إلى المستشفى الخاص بالأهالي(٦٤)، في حين لقي عجوز مصرعه في ١٩ فبراير سنة ١٩٣٤م بعد سحقه من قبل قطار طنجة فاس على بعد أربعة كلم من سيدي قاسم(٦٥). وهي حوادث لا تعكس جهل المغاربة بالمخترعات والتقنيات الحديثة، بقدر ما تبين سرعة إيقاع المتغيرات وصعوبة مواكبتها من طرف الأهالي الذين أُقحموا قصرًا في نظام رأسمالي دخيل قائم على الاستغلال، كاسرًا بذلك مسلسل التطور الداخلي المتحكم به.

خاتمةٌ

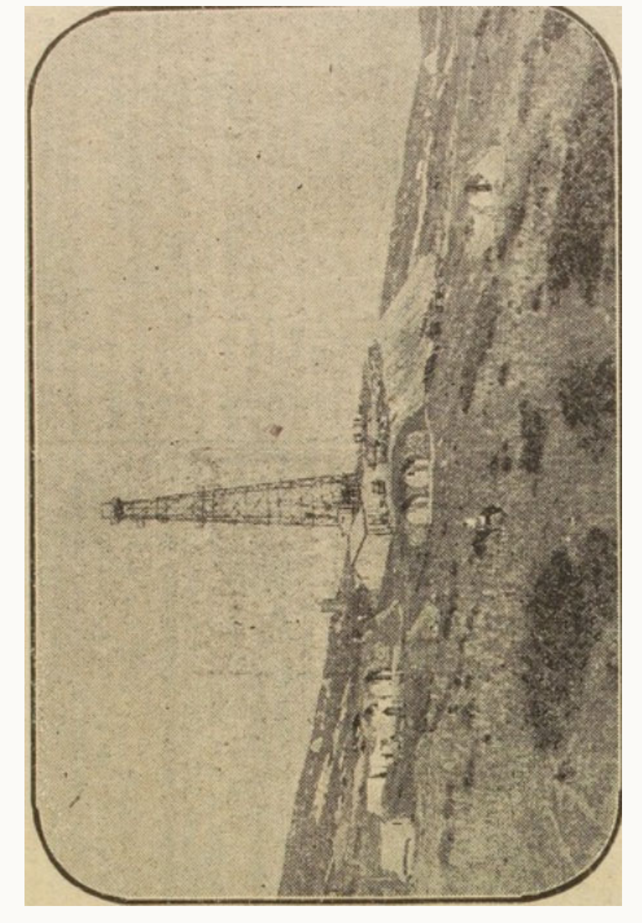
شهدت سيدي قاسم زمن الحماية الفرنسية تحولات اقتصادية ومجتمعية بنيوية، خاصة بعد اكتشاف البترول الذي حولها من مجال زراعي تقليدي إلى مركب صناعي على غاية من الأهمية. خاصة بعدما أقدمت السلطة الاستعمارية على غرس تجمعات حضرية فرنسية، أثرت بشكل حاسم على طابع المدينة التقليدي وعادات سكانها، ضامنة لهم سبل التفوق الرمزي والمادي باحتكار المعمرين لأهم الاستغلاليات الزراعية والأنشطة الصناعية والتجارية، إلى جانب الحرص على تعليم أبنائهم في مؤسسات خاصة تسمح لهم بمواصلة السيطرة، تاركة للأهالي تعليمًا تقليديًا يجبر أبناءهم على الاستمرار في لعب نفس الأدوار المحدودة وملاحقة سراب توفير القوت اليومي، فانعكس ذلك على المجال الحضري الذي انقسم

تفاضليًا إلى أحياء أوروبية وأخرى أهلية تتباعد فيها مؤشرات السكن اللائق ومرافق العيش الكريم.

فكانت المحصلة تحولات مجالية واقتصادية اجتماعية وسياسية، زعزعت سكون المنطقة، وأقحمت سكانها في بنية اقتصادية قائمة على الاستغلال الاستعماري، وتعزيز روح الفردانية عوض الانتماء للجماعة والقبيلة التي شكلت مصدر فخر واعتزاز للساكنة طيلة قرون مضت.

الملاحق

صورة حفارة البترول في جبل سلفات سنة ١٩٣٤[٦٦]



الاحالات المرجعية:

(١) هو قاسم بن أحمد بن عيسى بن عبد الكريم السفياني المعروف بأبي عسرية، لاستعماله يده اليسرى. أخذ الطريقة الجزولية وضمنها الشاذلية والزروقية، ثم ذاعت شهرته وقصده الناس من كل الجهات للأخذ عنه، وإليه تنتسب مدينة سيدي قاسم التي تقع قرب زاويته الشهيرة على ضفة واد الردم، حيث مدفنه وخدامه.
المصطفى البوعناني، قاسم بن أحمد، ضمن **معلمة المغرب**، الجزء ١٩، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، ٢٠٠٤، ص ٦٥٨٠.

(2) Le Coz Jean, **Le Rharb fellahs et colons. Etude de géographie régionale**, Tome II, 1964, pp 860-861.

(٣) بطبوطي عبد الله صدقي، **منطقة الغرب أي دور في مقاومة الاستعمار الفرنسي؟**، المطبعة السريعة، القنيطرة، ٢٠١٨، ص ٢١.

(٤) أطلق اسم "بوتي جون" (petit jean) كذلك على أحد أكبر شوارع مدينة القنيطرة زمن الاستعمار الفرنسي، وهو شارع "الإمام علي" حاليا.

(5) Le Coz Jean, op.cit, p 861.

(6) **La revue marocaine**, N° 4, 5 mai 1913, p 326.

(7) **Journal officielle de la république française**, 47e année, mardi 9 novembre 1915, N°٣٠٤ , p ٨٠٤١.

(8) **Journal officielle de la république française**, 50e année, N° 298, vendredi 1er novembre 1918, p 9479.

(9) **Journal officielle de la république française**, 48e année, N° 356, dimanche 31 octobre 1916, p 11250.

(10) **Journal officielle de la république française**, 50e année, N° 298, vendredi 1er novembre 1918, p 9479.

(11) **Journal officielle de la république française**, 49e année, N° 218, lundi 13 aout 1917, p 6342.

(12) **Annuaire économique et financier 1924 / Protectorat français au Maroc**, imp. Réunies, Casablanca, 1924, p 241.

(١٣) قدر متوسط مجموع التساقطات بسيدي قاسم سنة ١٩٣١ ب حوالي ٣٦٣,٤ ملم، بعدد أيام ممطرة تقدر ب 10 يوما، فكان مناخ سيدي قاسم يجمع بين الرطوبة والحرارة، ما سمح بزراعة مجموعة من المنتجات التي يصعب إنتاجها في أراضي فرنسا الباردة.
Annuaire de statistique générale du Maroc, année 1931, volume VII, imp. Réunies, Casablanca, 1932, p 11.

(14) **Journal officielle de la république française**, 50e année, N° 202, samedi 26 octobre 1918, p 9298.

(15) **Annuaire de statistique générale du Maroc**, Année 1930, volume VI, imp. Réunies, Casablanca, 1931, pp 215-216.

(16) Sonnier. A, Les Merjas de la plaine du Rharb, in **Bulletin économique du Maroc**, Volume II, N° 8, Avril 1935, p 122.

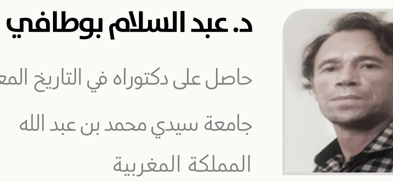
(17) **Annuaire économique et financier 1917/ Protectorat français au Maroc**, imp. Rapide, Casablanca, 1917, p 238.

(18) **Bulletin officiel**, 7e année, N° 306, 2 septembre 1918, p 842.

(19) **Annuaire économique et financier 1918-1919/ Protectorat français au Maroc**, imp. Rapide, Casablanca, 1919, p 239.
(20) **Bulletin officiel**, op.cit., p 842.
(21) **Annuaire économique et financier 1918-1919...**, op.cit., p 239.
(22) **Annuaire économique et financier 1920-1921/ Protectorat français au Maroc**, imp. Rapide, Casablanca, 1921, p 248.
(23) **Annuaire de statistique générale du Maroc**, Année 1930, volume VI, op.cit., p 217.
(24) **Annuaire économique et financier 1924/ Protectorat français au Maroc**, imp. Réunies, Casablanca,1929, p 245.
(25) **Annuaire statistique/ Ministère du commerce, de l'industrie, des postes et télégraphes**, 43e volume -1927, imprimerie nationale, paris, 1927, p 398.
(26) **Bulletin officiel**, 11e Année, N° 488, 28 février 1922, pp367-368.
(27) **Annuaire économique et financier 1918-1919...**, op.cit., p 233.
(٢٨) **جريدة السعادة**، السنة ٢١، العدد ٢٧٨٨، السبت ٢٨ مارس ١٩٢٥، ص ١.
(29) Le Coz Jean, op. cit., p 667.
(30) Ibidem.
(31) Ibidem.
(٣٢) تعود أولى فترات البحث والتنقيب بنواحي سيدي قاسم إلى سنة ١٨٧٤ بجبل سلفات على يد شركة (Pearson)
Coindreau. R et ch. Penz, **Terres lointaines Le Maroc : Maroc français, Maroc espagnol, Tanger**, société d'édition géographique maritimes et coloniales, paris, 1949, p 204.
(33) Ibidem.
(34) **Le petit marocain**, 22e année, N° 5898, vendredi 09 mars 1934, p 1.
(35) Coindreau. R et ch. Penz, op.cit., p 204.
(36) **Le petit marocain**, op.cit., p 1.
(37) **Le petit marocain**, 22e année, N° 5899, samedi 10 mars 1934, p 1.
(38) Coindreau. R et ch. Penz, op.cit., p 205.
(39) Bouaqurel jacqueline, le pétrole au Maroc, in **cahiers d'outre-mer**, 19e année, N° 73, janvier-mars 1999, p 73.
(40) BESM, volume XVIII, N° 64, mars 1955, 4e trimestre, p 616.
(41) Annuaire économique et financier protectorat française au Maroc, 1924, Casablanca, 1924, p 401
(42) Annuaire économique et financier protectorat française au Maroc, 1924, Casablanca, 1924, p 40٩
(٤٣) وضاح حميد، **التاريخ الاستعماري لسيدي قاسم: كيف وفرت بوتي جون جوا من التعايش بين القاسميين والمعمرين اليهود.**
www.molahidjihaoui.com/2016/01/12
(44) **Bulletin économique et social du Maroc**, volume II, N° 9, juillet 1935, p 34.
(45) **Maroc 1950**, édition Fontana, Casablanca, 1950, p 24.
(46) Bernard François, **Le Maroc économique et agricole**, éditeur Georges Masson, 1917, p 188.
(47) **Bulletin de la société de géographie**, publier par le baron hulot et Charles Rabort, tome 41, janvier 1924, éditeur société de géographie, Paris, p 37.
(٤٨) ديمس جيمس جون، **حركة المدارس الحرة بالمغرب (١٩١٩-١٩٧٠)**، ترجمة السعيد المعتصم، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، ١٩٩١، ص ٢٣.
(49) **Bulletin de l'enseignement public au Maroc**, 11e année, N° 62, novembre- décembre 1924, pp 67-68
(50) **Bulletin de l'enseignement public au Maroc**, ١٣e année, N° ٧٥, mai- juin- juillet, p 108
(51) **Bulletin de l'enseignement public au Maroc,** 11e année, N° 58, avril, p 233.
(52) **Annuaire de statistique générale du Maroc**, année 1931, op.cit., p 77.
(53) Ibid, p ٩٢.
(54) **Bulletin de l'enseignement public au Maroc**, volume II, N° 9, juillet 1935, p 191.
(55) **Annuaire des fonctionnaires et de l'armée: tout le Protectorat de la République française au Maroc**, Casablanca, 1937, p 132.
(56) Noin Daniel, La population du Maroc, in **L'information géographique**, Volume 26, N° 1, 1926, p 2.
(57) Le Coz Jean, op.cit., p 869.
(58) Ibid, p 862.
(59) Ibid, p 869
(٦٠) شكل الشراردة سنة ١٩٥٢م نصف ساكنة مدينة سيدي قاسم، في حين مثل النازحون من المناطق المجاورة مثل سفيان وبني مالك وبني أحسن ووزان وزمور ٢٠% من الساكنة، ونفس النسبة تقريبا مثلها المنحدرون من المناطق الجنوبية كالحوز والصحراء وسوس وشياظمة وفكيك، أما بقية المغاربة القاطنين بالمدينة فتعود أصولهم إلى بعض المدن التقليدية كفاس ومكناس والرباط وسلا ووجدة.
Le Coz Jean, op.cit., p.869.
(61) **Le petit marocain**, 22e année, N° 5701, vendredi 30 novembre 1934, p.4.
(62) **Bulletin économique et social du Maroc**, volume V, N° 22, octobre 1938, p. 309.
(63) **Bulletin économique et social du Maroc**, volume XI, N° 40, octobre 1949, p.168.
(64) **Le petit marocain**, 22e année, N° 5638, samedi 28 juillet 1934, p.4.
(65) **Le petit marocain**, 22e année, N° 5881, mardi 20 février 1934, p.2.
(66) **Le petit marocain**, 22e année, N° 5898, vendredi 09 mars 1934, p 1.

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

المقاومة الريفية بقيادة الشريف محمد أمزيان
من خلال الصحافة الفرنسية



د. عبد السلام بوطافي

حاصل على دكتوراه في التاريخ المعاصر

جامعة سيدي محمد بن عبد الله

المملكة المغربية

مُلَخّص

يتناول هذا المقال المقاومة ضد الاحتلال الإسباني بشمال المغرب في مرحلتها المبكرة، والتي قيدت الأقدار قيادتها لسليل الدوحة النبوية الشريف محمد أمزيان، وذلك من خلال الصحافة الفرنسية. والملاحظ أن هذه الصحافة على الرغم ما اعترى خطابها من تحقير للأهلي واستعلاء عليه، فإنها تظل مرجعًا أساسيًا لفهم تسلسل أحداثها ووقائعها – أي المقاومة – والآليات المتحكمة في اشتغالها، فروايتها الواقعية البعيدة عن التنظير تمنحنا زاوية أخرى لرؤية حرب كثر حولها اللغط، ولازالت تسيل الكثير من المداد، خاصةً مع تحولها إلى دولة، والتي سيكون لنا معها محطات أخرى سوف نتطرق خلالها لتحولاتها الكبرى، وتغير قادتها، وتقاطع مواقفهم أحيانًا، وتباينها في كثير من الأحيان. حيث سنخصص للمقاومة بشمال المغرب بقيادة كل من أحمد الريسوني ومحمد بن عبد الكريم الخطابي مقالين اثنين، وذلك باعتماد رواية الصحافة الفرنسية، التي لا تخلو من أهمية تاريخية باعتبارها شاهدًا معاصرًا للوقائع التي تصفها. وعلى الرغم من كونها تعكس وجهة نظر مصالح الاستعمار الفرنسي، فإنها تظل مطبوعة بالحياد، خاصةً في مرحلتها المبكرة قبل أن تصبح فرنسا طرفًا فيها.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال:	١١	يناير	٢٠٢٢
تـاريخ قبــول النشــر:	٢٥	فبراير	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

المقاومة الريفية؛ الصحافة الفرنسية؛ الاحتلال الإسباني؛ تاريخ المغرب الحديث؛ الاستعمار الفرنسي

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.286046 

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

عبد السلام بوطافي. "المقاومة الريفية بقيادة الشريف محمد أمزيان من خلال الصحافة الفرنسية".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ١٤٩ – ١٥٨.

Corresponding author: abdesselamb5@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَة

كانت المقاومة بشمال المغرب قد بلغت أوجها مع بروز ثلاث شخصيات على مسرح أحداثها: الشريف محمد أمزيان وأحمد الريسوني ومحمد بن عبد الكريم الخطابي. وإذا كان الريسوني والخطابي قد تراوحت علاقتهما بإسبانيا بين المد والجزر، بين العمل في كنفها والجفاء عنها، بين المهادنة والتوتر، فالمواجهة العنيفة. فإن أمزيان انطبعت سيرته بالتطهر من شبهة التعامل مع الاحتلال، وظلت سيرته ناصعة البياض. سيرة خليقة برجل جمع بين شرف النسب وعراقة المحتد. شخصية خطفها الموت مبكرًا "استشهد في الثانية والخمسين"، فسارت سيرتها ملحمة تتغنى بها المهج التواقة إلى التحرر والانعتاق من طوق الوصاية. فكيف تناولت الصحافة الفرنسية أحداث ووقائع المقاومة المبكرة[١] بشمال المغرب تحت قيادة المجاهد البطل الشريف محمد أمزيان؟ وكيف أرخت لاستشهاده؟ وكيف تناولت تأثر مصير المقاومة بعد فاجعة غياب القائد عن مسرح الأحداث؟ وتأثير ذلك على منحى تطور فعل المقاومة؟

أولاً: بواكير المقاومة الريفية بقيادة الشريف محمد أمزيان[٢] من خلال الصحافة الفرنسية

اتسم الخطاب الصحفي الفرنسي، قبيل فرض الحماية على المغرب، بالنقل المباشر للأحداث، واكتفى بسرد الوقائع وتسلسلها، ولم تشهد الصحافة الفرنسية (نموذج La Dépêche Marocaine) سوى انفلاتات قليلة[٣]، خرجت عن هذا السياق العام، فرضتها بالأساس المنافسات المحمومة في التسابق نحو وضع اليد على أكبر قدر من الأراضي الواقعة على خط التماس بين منطقتي النفوذ الفرنسي والإسباني، بحثا عن شرعية تاريخية تتأسس على من له الأولوية في وضع اليد.

ووفق هذا التوجه أفردت الجريدة نموذج الدراسة صفحاتها لنقل الوقائع والأحداث، التي عرفتها منطقة الريف خلال هذه الفترة الباكرة من تاريخ المقاومة، قبيل خضوع المغرب للوصاية الفرنسية بشكل رسمي. وقد تتبعت الجريدة تسلسل المجابهات العنيفة بين الإسبان وحركة المقاومة الريفية، وكانت بداية حديثها عن الشريف أمزيان بالإشارة إلى إصابته وقعوده عن المشاركة في العمليات العسكرية وقيادتها مدة من الزمن[٤]، وتعويضه بقائد مطالسة (عامر). وفي سياق هذا التتبع الميداني سجلت توجه دون فرديناند على رأس رتلين عسكريين نحو مليلية (يومه ١ يناير ١٩١٢)[٥]، وبالحسيمة سجلت القيادة الإسبانية هناك توجه عشرين ألف أهلي من سكان ضواحي الحسيمة للالتحاق بالمقاومة الريفية، في حين لبث عدد منهم بها لمواجهة أي إنزال عسكري محتمل بشواطئها[٦].

وخلال هذه الفترة القصيرة التي غاب فيها الشريف أمزيان عن قيادة المقاومة الريفية، شهدت المنطقة – اعتمادًا على ما ورد في الصحافة الفرنسية - عنفًا شديدًا مارسته قوات الاحتلال الإسباني ضد السكان الريفيين، الذين بلغ عدد القتلى في صفوفهم ١٥٠٠ شهيد[٧]، سقطوا في مختلف المعارك التي شهدها الريف.

وجدت الصحافة الفرنسية في هول الإجراءات العقابية الدموية لقوات الاحتلال الإسباني ضد الريفيين، فرصة للتشهير بالإسبان، فربطت إعلان حوالي ستمائة أهلي الخضوع للجنرال (Agvilera)[٨]، بما تعرض له الأهالي من ضغط رهيب مارسته عليهم القوات الإسبانية، وكان من نتائج ذلك أن اشترط عليهم الجنرال الإسباني تسليم أسلحتهم، ودفع غرائم ثقيلة، واستثنى من العفو كبار داعمي المقاومة من الأعيان، الذين قرر الاحتلال الإسباني مصادرة ممتلكاتهم[٩]. وقد كانت الصحافة الفرنسية على وعي بما قد تجره عليها هذه المواقف من انتقادات الدوائر الحكومية بإسبانيا، لهذا نجدها تستعرض – للتخفيف من وقع موقفها، وللتدليل على أنه موقف تتقاسمه معها أطراف أخرى- مظاهر استنكار الرأي العام الإسباني للسياسة الحربية لإسبانيا بالمغرب، والتي ذهب ضحيتها الكثير من الإسبان، حيث شهدت العديد من المدن الإسبانية تنظيم لقاءات أجمع المشاركون فيها على استنكار طغيان الروح العسكرية على السياسة الإسبانية بالمغرب، والتي لم تؤد إلى خلق الاستقرار، بل على العكس من ذلك التهمت الكثير من أرواح جند إسبانيا[١٠].

ونسجل أنه من خلال حديث الصحافة الفرنسية عن استمرار المواجهات العسكرية، حتى بعد نهاية المهلة التي كان قد منحها الجنرال (Agvilera)، أن القبائل الريفية قد رفضت شروط الاحتلال لوقف العدوان، وتمثلت تلك المواجهات في انتفاضات ٢٣ و٢٤ و٢٥ و٢٧ دجنبر ١٩١١[١١]. ومع عدم التزام القبائل بالشروط، ونهاية المهلة المحددة، أعطى الجنرال الأوامر لقواته بمهاجمة دواوير ساروزة (Sarrora)، وسومار (Sommar)، وبوهما (Bohma).

بدأت المناوشات بين المقاومة الريفية وقوات الاحتلال، خاصة بمنطقة ادشيرة (Djezira)[١٢]، ومع أولى الطلقات هناك لجأ الكولونيل (Pacheco) إلى الاستنجاد بالبوليس الأهلي،

وبالقوات الإسبانية، التي كانت تعسكر بسفح تاوريرت (Taourirt)، مما يدل على عنف المقاومة وشراستها، إلا أنه رغم كل ذلك، تمكنت قوات الاحتلال من تشتيت المقاومين تحت ضغط القصف المدفعي. وترى الصحافة الفرنسية أن قوات الاحتلال الإسباني قد أفرطت في قمع المقاومة الريفية، إذ لم يكن هناك تناسب بين الفعل (المقاومة) ورد الفعل (القمع) مما اضطر عددا من الأهالي إلى إعلان رغبتهم، على ضفاف وادي كرت، مسرح المواجهة بين الريفيين وقوات الاحتلال، في الجنوح إلى السلم[١٣] إلا أن الاحتلال رأى في ذلك مؤشرا على الهزيمة ومناورة من مناورات الأعداء، فواصل الحرب[١٤] التي دارت دوائرها عليه فسقط في صفوفه الكثير من القتلى[١٥]، وفق رواية الأهالي الذين تركوا مسرح الحرب، وقدموا إلى تطوان.

وتدلل تلك الصحافة على شدة وعنف المواجهات، وإن اعتمدت على رواية هؤلاء الأهالي بعدد القتلى في صفوف الريفيين الذي قدرته – أي الرواية الأهلية - بالمئات في الوقت الذي فاق فيه عدد قتلى قوات الاحتلال هذا العدد بكثير، وتم ذلك بواسطة ما غنموه من أسلحة من الإسبان، وبما اشتروه من بنادق ألمانية من نوع (mauser) التي كانت تباع بأسواق الريف بأثمنة بخسة[١٦]. ونسجل بهذا الخصوص مشاركة أمزيان في هذه المواجهات، واستعادته قيادة المقاومة من جديد، وهذا ما نستشفه من خلال المقالات المؤرخة لهذه الفترة، فقد عاود اسمه الظهور من جديد على صفحاتها، وبعودة اسمه عاد الحديث عن انتصارات المقاومة واسترجاع ألقها من جديد، وأصبحت عمليات المقاومة، وفق الصحافة الفرنسية اعتمادا على رواية الأهالي، تتم على مساحة شاسعة، انطلاقًا من مصب نهر كرت، وعلى طول وادي أوماسين (oumassine).

لقد هاجم الإسبان مواقع بني بوغافر (Beni-Bou-Gafar)، وآيت فاكلب (Aït Fekleb)، وآيت زيدر (Aït Zider)، وقصر أوماسين دفعة واحدة، وبني بوغافر وحدها سقط خمسون قتيلا في صفوف الإسبان، وأسر عشرون فردا من طرف أمزيان الذي عاود قيادة المقاومة بلحمه وشحمه، على حد تعبير الصحافة الفرنسية، التي سجلت إصراره على مواصلة المقاومة ضد الاحتلال، بعد الحصول على الدعم والعتاد من أنصاره. تحدثت الصحافة الفرنسية على مناشدة أمزيان شيوخ القبائل الريفية لمده بالعتاد والرجال[١٧]، اللذين انخرط منهم حوالي ٨٠٠ رجل[١٨] في صفوف المقاومة[١٩]، كما أشارت إلى ما واجهته دعوة أمزيان للقبائل وتحريضه لها على قتال العدو ببعض الهمم المثبطة والضعيفة لعدد من معاونيه[٢٠]، ورغم ذلك سجلت تلك الصحافة وجود علامات على تحفز الريفيين للقتال[٢١]، واهتزاز شغاف قلوبهم شوقا لملاقاة العدو.

ثانيًا: احتدام المواجهة بين محمد أمزيان والاحتلال الإسباني من خلال الصحافة الفرنسية

ابتداءً من شهر يناير ١٩١٢، تضمنت الصحافة الفرنسية عددًا من الإشارات الدالة على قرب احتدام المواجهات بين قوات الاحتلال الإسباني والمقاومة بقيادة الشريف أمزيان، وكان من أولى تلك الإشارات حصول قوات الاحتلال الإسباني على مؤن كافية لمواصلة السير "التوغل داخل البلاد" مدة ثلاثة أيام أو أربعة[٢٢]، وإرسالها فرقة مكونة من عدد كبير من الخيالة والمدفعية، نحو مرتفع مورو (Le mont Mauro) ونواحيه التي شكلت مركزًا للقيادة الريفية (quartier général)، وكان الهدف من هذه المسيرة مهاجمة كل الدواوير المتواجدة هناك. وثانيها تواصل الدعم العسكري القادم من إسبانيا إلى الريف، فقد وصل إلى سبتة حوالي ألفي جندي[٢٣]، تم شحنهم من مالقا[٢٤]، وكان ذلك استعدادا للقيام بعمليات عسكرية ضخمة بمنطقة الريف، وقد تحدد - داخل الدوائر العسكرية - يومه ١٦ يناير ١٩١٢ للقيام بها[٢٥]، وقد كانت هذه العمليات الهجومية مدعومة من طرف كنلخاس(M. Canalejas)[٢٦] (رئيس الحكومة الإسبانية)[٢٧]، الذي صرح في لقاء صحفي بأن القوات الإسبانية ستشرع مع تحسن حالة الطقس في مهاجمة دواوير الريف[٢٨]، وإبعاد المقاومة عن الأماكن التي تنزل بها.

وتمثلت تلك الأماكن والمواضع في: جبل مورو [٢٩] (Mont Mauro)، حيث كان ينزل أهم قسم من قوات المقاومة، وكذلك في الأماكن المنتشرة على طول المنطقة الممتدة من بو إرنمانان (Bou Ernmanan) إلى سوق عمار ببني بويحيى. وقد كان من نتائج هذه المواجهات بين الطرفين أن تكبدت قوات الاحتلال خسائر بليغة، أثناء محاولتها الاستيلاء على جبل العروي[٣٠]، تجسدت في إصابة الليوتنو موراليس (Morales) (الذي توفي مع حلول منتصف الليل)[٣١]، وحوالي ٣٢ جريحا[٣٢].

كان من تغيير المقاومة لتكتيكاتها واستراتيجيتها، والتي نلمسها من خلال حديث الصحافة الفرنسية عن مغادرة أمزيان على رأس عدد كبير من أتباعه موقعه ببوهرمانا، قاطعا وادي كرت، ليقيم معسكره على سفح جبل تيزتوني [٣٣] (Mont Tiztuni)، وتحرك المقاومين[٣٤] على مناطق عدة بأرض

الريف[٣٥]، أن أخذت قوات الاحتلال الإسباني التفكير في كيفية الاستعانة بالبحرية للقيام بعمليات عسكرية ضد المقاومة الريفية، فقد تداول الأميرال مونتيرولا(Manterola) مع الجنرال ألداف (Aldave) مسألة دور البحرية في العمليات المزمع مباشرتها في الريف[٣٦]. وأثناء هذه المداولات تجددت المواجهات الإسبانية الريفية، وكان من أبرزها المعركة التي جرت على وادي كرت وأسفرت عن خسائر جسيمة في صفوف قوات الاحتلال[٣٧] بسقوط ثلاثة ضباط برتبة ليوتنو، وتسعة وعشرين جنديًا، إضافة إلى إصابة ضابط برتبة كولونيل وأربعة ضباط برتبة ليوتنو، وسبعة وسبعين جنديًا.

من جهة أخرى، وفي موقع آخر، أصيب ضابطان برتبة ليوتنو، وسيرجون، وثلاثة جنود، وقتل ضابط عسكري، وذلك حين محاولة الإسبان احتلال موقع (Cuniat)[٣٨]. وقد تابعت الصحافة الفرنسية التحركات العسكرية المتسارعة للمقاومة الريفية، فتحدثت عن عبور مجموعات ريفية وادي كرت بهدف مهاجمة القوات الإسبانية[٣٩]، في صباح يوم ١٢ ماي ١٩١٢، وتمكنها من استعادة المواقع التي كانت قد أخذتها من أيديهم قوات الاحتلال، وفي مساء نفس اليوم أوقدوا النار على ذرى الجبال كإشارة منهم على طلب المزيد من المدد.

ازداد منسوب الهيجان بالريف، وفي خضم الغضب المستعر ضد الاحتلال، أقدمت المقاومة على إحراق جسر خشبي أقامته قوات الاحتلال الإسباني بخطوط مراكزها المتقدمة[٤٠]، كما قامت بتخريب أسلاك التليفون، إلا أنها عانت خلال هذه الفترة من النقصان الحاد في الأسلحة، التي لم ينفك أمزيان يلح في طلبها، كما نقلت ذلك عيون إسبانيا بمعسكره. وقد أسفرت هذه المواجهة (التي تمت يوم ١٣ ماي، وأرخت لها الصحافة يوم ١٥ ماي ١٩١٢) عن سقوط ليوتنو وسبعة جنود صرعى[٤١]، وإصابة ليوتنو – كولونيل، وقائد، وقبطانين، وستين جنديًا، أما خسائر المغاربة فقد تمثلت في استشهاد سبعين مغربيا، وجدت جثتهم مطروحة في ساحة المعركة، بعد أن تخلى عنها المقاومون المغاربة[٤٢]، ناهيك عن العدد الهائل من الجثث والمصابين الذين تم نقلهم (وفق المصادر الإسبانية).

كان من الطبيعي أن يكون الضحايا في صفوف المغاربة أكثر عددًا مقارنة مع خصومهم الإسبان لتفوق إمكانات الآلة العسكرية الاستعمارية مقارنة مع إمكانات المقاومة، غير أن إسبانيا كانت تألم أكثر مما ألم المغاربة، نتيجة فقدانها لنخبتها العسكرية في هذه المعارك، وهو ما تنبهت له الصحافة الفرنسية، ومنحتها حيزا من مساحتها، وإن تم ذلك بشكل عرضي، في إطار تغطيتها لوقائعها المضخمة بالنار والدم.

ثالثًا: تداعيات مقاومة الشريف محمد أمزيان على الوضع السياسي الإسباني من خلال الصحافة الفرنسية

كانت آثار ومخلفات المواجهات بين المقاومة وقوات الاحتلال الإسباني فرصة للصحافة الفرنسية، للوقوف على تداعياتها السياسية، والتي نعتبرها تعريضا مبكرا منها بإسبانيا كقوة استعمارية، بإشارتها إلى أن التحركات العسكرية المبالغ فيها، وما تطلبته من نفقات ضخمة لم تؤت أكلها، وباءت بالفشل، وكانت وراء احتجاج الجمهوريين على حكومة كنلخاس[٤٣]، واتهامه بدفع الدولة نحو الإفلاس. وقد بلغت نفقات الحرب الإسبانية بالريف نحو ١٥٦ مليون، وهو المبلغ الذي كان مرشحا ليصل إلى ١٧٠ مليون مع نهاية سنة ١٩١٢، كانت هذه الخسائر المتنامية لإسبانيا بالريف موضوع انتقاد حاد من لدن رودس (Rodes) عن الحزب الجمهوري[٤٤] الذي أدان بشدة سياسة الليبراليين بالريف. تلك السياسة التي أدت إلى مزيد من الخسائر المادية، مشيدا في نفس الوقت بالسياسة التوسعية لفرنسا التي احتلت فاس ومكناس بأقل الخسائر الممكنة. لم يعد الرأي العام الإسباني، بحسب رودس، يتحمل المزيد من التضحيات البشرية والمادية، وإن كانت غاية في الدقة والصغر.

أشار كنلخاس، في معرض جوابه عن تساؤلات رودس، إلى أن الجند الإسبان كان بإمكانهم التوغل داخل الأراضي المغربية منذ توقيع إسبانيا لاتفاقية مع المقري (الصدر الأعظم)[٤٥] مبرهنا على صحة دعواه بالكيفية التي تم بها احتلال العرائش والقصر الكبير[٤٦]، كما عبر رئيس الحكومة الإسبانية عن امتعاضه من الحملة الشرسة، التي يقودها ضده الجمهوريون، واعتبرها حملة في جوهرها معادية لمصلحة الوطن، في مرحلة حساسة تخوض فيها إسبانيا مفاوضات عسيرة مع فرنسا حول تقسيم مناطق النفوذ بالمغرب.

أثارت لهجة التخوين، التي تبناها كنلخاس ضد معارضيه، لغطا كبيرا داخل المجلس، الذي طالب رئيسه المعارضة بفسح المجال لرئيس الحكومة للتعبير عن آرائه بحرية، مشددا على أن لكل طرف تصوره الخاص لمفهوم الوطنية[٤٧]. ذكر كنلخاس بالوضع العام الذي عرفه المغرب منذ ١٩١١، السنة التي عرف فيها المغرب نشاطا (مستفزًا) للتحركات الفرنسية على نهر ملوية، إضافة إلى توغل القوات الفرنسية داخل المغرب. لذلك، فإن

إسبانيا في اعتقاده إن لم تتوسع خارج مراكزها العسكرية (إلى حدود وادي كرت) فإن دولا أخرى ستقوم بذلك، وشدد في نفس الوقت على أن العمليات سوف تتوقف مع توقف المفاوضات مع فرنسا، وناشد الجمهوريين بالتوقف عن شن الحملات ضده في لحظة حاسمة وانتقالية، في مسار المفاوضات الفرنسية الإسبانية حول تقسيم مناطق النفوذ بالمغرب، وطمأن المعارضين بكون السلم الذي هو مبتغى الجميع (الحكومة والمعارضة) سوف يتحقق مع تحقق الحماية الأوروبية[٤٨].

دفعت الحملات الانتقادية الحادة التي قادها الجمهوريون الأمير دون فرناندو لزيارة المواقع العسكرية المتقدمة للاحتلال الإسباني بالريف[٤٩]، كما قام في نفس الوقت بعملية استخباراتية على معسكر المقاومة الريفية بهرمانا بواسطة منطاد هوائي، على ارتفاع ٢٠٠ متر، حيث عد حوالي مئة خيمة، إضافة إلى الكثير من الخيول، ولقد لبث مدة ساعة من الزمن بالجو.

وبذلك تكون الصحافة الفرنسية قد قدمت لنا صورة عن نزيف إسبانيا من الخسائر، على مستوى العتاد والأرواح، وعلى مستوى التكلفة المادية الباهظة، وما أثارته من بوليميك سياسي بين الحكومة والمعارضة، والتي لم ترق، في واقع الأمر، لما شهدته إسبانيا، قبل ذلك بحوالي عامين، من ردة فعل عنيفة لرأيها العام المناهض للحرب، تمثلت في موجة من العنف الأهوج، الذي بلغ منتهاه بما عرفته برشلونة من اضطرابات، عرفت فيما بعد بـ"الأسبوع الدامي"[٥٠].

رابعًا: استشهاد الشريف محمد أمزيان من خلال الصحافة الفرنسية

لعل أهم حدث نتج عن معركة ١٣ ماي ١٩١٢، التي تم الإشارة إليها في ختام النقطة ما قبل السابقة، كان استشهاد القائد أمزيان[٥١]، الذي حمل جثمانه من طرف قوات الاحتلال إلى مليلية، ونظرا لأهمية الحدث أفردت الصحافة الإسبانية حيزا مهما لمعركة ١٣ ماي، وقدمت مجرياتها بالتفصيل، وهو ما عملت الصحافة الفرنسية على نقله منها، فأشارت إلى أن فرقة القناصة التابعة للجنرال نافارو (Navarro)، الذي خاض (بداية) معركة حامية الوطيس ضد رجال المقاومة، الذين كانوا قد توصلوا بدعم كبير قدم من داخل البلاد (الدعم الذي تحصلوا عليه من قبائل نواحي فاس)، ومن الحسيمة[٥٢]، فعبروا وادي كرت فجرا، حيث تمركزوا في مجموعات صغيرة بأعالي (Aduya)، وبتوريات (Tauriat)، وبحامد (Hamet)، بهدف منع وصول الإمدادات إلى المواقع الإسبانية المتقدمة، وتمكنوا من دحر كتيبة من القناصة، حين أرادت التقدم، بعد تبادل كثيف للنار، على إثر ذلك اندفع الجنرال نافارو في اتجاه المواقع التي تمركز بها رجال المقاومة، برفقة ثلاث كتائب من القناصة، وسريتين من الخيالة، وسرية مدفعية، أما الجنرال مولطو (Molto) فقد توجه نحو يازانيم (Yazanem)، كما تقدم كل من الكولونيل (Figueras)، والجنرال دومينكيز (Dominguez) بقواتهما قدما نحو الأمام[٥٣]. تمكنت قوات نافارو من زحزحة الريفيين عن مواقعهم في كثير من الاشتباكات التي شهدها يوم ١٣ ماي، كما تمكن من تدمير التحصينات التي أقامها الريفيون، بفعل القصف الذي قامت به مدفعيته بمؤازرة مدفعية الجنرال مولطو، ومع حلول الرابعة من مساء نفس اليوم رجعت القوات الإسبانية إلى ثكناتها.

بعد حديث الصحافة الفرنسية وإسهابها في الحديث عن استشهاد الشريف أمزيان، واستعانتها بما ورد من أخبار عن الحادث في الصحافة الإسبانية، تحدثت عما أعقبها من أحداث، وما تمخض عنها من وقائع، والتي همت بالدرجة الأولى معسكر المقاومة، فأشارت إلى اجتماع شيوخ قبائل الريف بسوق الجمعة ببوهرمانا (يومه الجمعة ١٧ ماي) لاختيار قائد جديد للمقاومة الريفية[٥٤]، فوقع الاختيار على محمد ولد بركة (Barraca)، كما تم تكليف عامر المطالسي بتقييم تركة أمزيان وتوزيعها على أهله وفق الشرع الإسلامي، وفي نفس الوقت ناشد هؤلاء الشيوخ جميع القبائل الريفية إرسال الرجال والأموال لتعزيز حركة المقاومة.

وكان من أخطر تداعيات اختفاء الشريف محمد أمزيان عن مسرح الأحداث أن اختفى العامل المحفز لتكتل أهل الريف في جبهة واحدة ضد العدو المشترك/ الغازي، فعادت القبائل الريفية إلى سابق عهدها من التطاحنات المعتادة/ ملح الأيام المتشابهة، فقد شهد شهر أكتوبر ١٩١٢، إحراق القرى، وبوار التجارة، وكساد الأسواق، وانتشار الهرج والمرج[٥٥]، حيث سقط خلال شهر أكتوبر ستة وعشرون قتيلا، وعدد لا يحصى من الجرحى[٥٦]. وباختفاء أمزيان، اختفى التعاقد، الذي كان بين قبائل الريف، والقاضي بتكتل جميع الأطراف للوقوف في وجه التوسع الإسباني داخل الريف. كان أمزيان قد نجح في استقطاب عدد مهم من الريفيين الذين شكلوا قوته الضاربة ضد الاحتلال، بفضل علاقاته، وهالته كشريف ينتسب لسلالة النبي محمد، ومع استشهاده عجز الريفيون عن إيجاد خلف له، قادر على فرض سطوته على محاربين أشاوس[٥٧]، يتميزون بحدة الطباع وجفاء الخلق.

لقد تكونت المقاومة من عناصر كانت تنتمي إلى القبائل المتناثرة ما بين ملوية ووادي كرت[٥٨]، والتي طالما فرقتها الأحقاد والصراعات الداخلية المتأججة، التي هدأت من روعها التهديدات الخارجية، إلا أنه في غياب قائد ذي كاريزما تفرق المحاربون، وعادوا إلى ديارهم، لينهمكوا في فلاحة الأرض، وبذلك قضي على المقاومة بالضعف وأصابها الوهن. من جهة أخرى، ساهمت الاستراتيجية العسكرية الإسبانية في تأصيل هذا الوهن داخل المقاومة، بتخليها عن التقدم داخل الريف، وبذلك اكتفت المقاومة بترك بعض العناصر على مرتفعات الجبال لمراقبة تحركات القوات الإسبانية. أمام هذا الوضع الجديد، سعى الشريف سيدي الطباع (شقيق أمزيان) باذلا أقصى جهده، لاستعادة مجد المقاومة، عبر إعادة اللحمة إلى القبائل الريفية المتصارعة والمتفرقة، فشرع في الانتقال من قبيلة لأخرى، مستنهضا همم المحاربين، كما سعى إلى خلق تحالف بين القبائل التالية: بني ورياغل، وبقيوة (Boccoya)، وبني سعيد، وبني تافت (Beni taft)، وبني توزين (Beni touzine)، وتمسمان (Temsamen)، وبني أوليشك (Beni oulichek).

حاول سيدي الطباع أن يجعل من بني ورياغل مركز ثقل المقاومة، لما يتوفر فيها من خصال كقوة الشكيمة والمراس على خوض الحروب[٥٩]، والجدير بالذكر أنه في الوقت الذي كان سيدي الطباع يحل بين ظهران أهلها، كانت بني ورياغل تعيش حربا داخلية بين فصيلين من فصائلها، خلفت خمسة عشر قتيلا، والحال هذه هل كان باستطاعة سيدي الطباع إحياء تكتل جديد، يكون على رأسه مثل شقيقه أمزيان، لمواجهة التغلغل الإسباني داخل الريف، خاصة في وقت كان يبدو فيه أن أهل الريف قد أصابهم الوهن، وتضيف الصحافة الفرنسية إلى هذه العوامل مجتمعة عاملاً آخر ساهم بشكل كبير في زرع الوهن متمثلا فيما خلفته، في نفوس الأهالي، المعاملة الحسنة التي كانت تعامل بها إسبانيا بعض القبائل، الأمر الذي دفع بمجموعة من شيوخ القبائل إلى إعلان الخضوع للاحتلال[٦٠]، أما عامة الناس من أهل الريف، بما فيهم أولئك الذين رفعوا، يومًا، السلاح في وجه إسبانيا، فقد أبدوا رغبتهم المشاركة في أعمال إقامة الطرق والسكك الحديدية[٦١]، التي أعلنت عنها إسبانيا.

خَاتِمَةٌ

هذه النهاية التراجيدية للمقاومة بشمال المغرب الواقع تحت الاحتلال الإسباني، كما نقلتها الصحافة الفرنسية، رغم ذلك لا يمكنها أن تذهب بألق وقوة المقاومة الريفية، ويكفيها شرفا أنها سقيت بدم بطلها وقائدها الشريف محمد أمزيان، الذي يسجل له التاريخ استنكافه عن الدخول مع العدو في أي شكل من أشكال التفاوض، حتى في الأوقات التي كانت تمر فيها المقاومة بالشدة والعنت، والتي تطرقت الصحافة الفرنسية لجزء منها[٦٢]، قد يوحي بالخنوع والخضوع، ويزيدها شرفا أنها كانت فاتحة انتصارات باهرة للمقاومة على الاحتلال، في أيامها القادمة، ونموذجًا ملهمًا لكل تواق للحرية، ومنارة عالية على ضوئها اهتدت المقاومة بشمال المغرب بقيادة أحمد الريسوني، ومحمد بن عبد الكريم الخطابي، اللذين يدينان فيما حققاه من أمجاد لإرثها العظيم.

الاحالات المرجعية:

(١) ونعني بذلك حين أصبحت المقاومة الريفية مقاومة منظمة، وبزعامة محلية تجاوز إشعاعها النطاق القبلي الضيق، لتشمل الريف كله.

(٢) استناداً على ما توفر لدينا من وثائق، وتجدر الإشارة إلى أن بدايات تزعم الشريف محمد أمزيان للمقاومة ضد الاحتلال الإسباني، ترجع إلى أواخر سنة ١٩٠٨.

(4) مع احتدام المنافسة بين فرنسا وإسبانيا حول تخوم منطقتي نفوذهما بالمغرب، شهد الخطاب الصحفي الفرنسي تحولا في نظرته للآخر، فلم يعد هذا الآخر ممثلاً في الأهلي فقط، بل توسع ليشمل الإسباني، وتبعا لذلك لم تعد أطروحة التحقير تقتصر على الأهلي بل توسعت لتشمل الإسباني (البدائي) بكل ما تحمل هذه الكلمة من معاني قادحة. فقد شككت في كفاءة إسبانيا كقوة استعمارية، وعابت عليها بدائيتها الغارقة في الجهل والتوحش، وضربت المثل على ذلك بما أفرزه الوجود الإسباني في كل من الفلبين وكوبا من اضطرابات عارمة، واجهتها القوات الإسبانية بضراوة وعنف دموي، ولم تستقر الأوضاع بهافانا ومانيلا إلا بعد خروج آخر جندي إسباني.

انتهت الصحافة الفرنسية إلى القول بكون العنف والتقتيل والقمع الدموي ظاهرة سياسية لصيقة بالإسبان أينما حلوا وارتحلوا، وعزت خور الدولة الإسبانية وضعفها وعجزها على وضع سياسة استعمارية جذابة، إضافة إلى سوء حكامها ودبلوماسييها ووزرائها وعسكرييها، إلى ما جبل عليه شعبها من صفات ذميمة ككراهية الآخر، وعدم التسامح، والعجز عن التعايش مع العناصر الدخيلة، ودللت على ذلك بما تعرض له المور واليهود من عسف وطرد، وما عاناه الموركسيون من بعدهم من ظلم وقهر، وكان الشعب الإسباني معروفا على مدار التاريخ، وفق رؤيتها، بكونه شعبا منكفئا على ذاته، منغلقا، عاجزا على استيعاب العناصر الدخيلة والأجنبية وصهرها في بوتقة واحدة متعددة الأطياف والأعراق والملل، انظر:

La Dépêche Marocaine, Les difficultés de l'Espagne dans le Rif, 8(ème) année – N° 2111, (Tanger, vendredi 5 janvier 1912).p.2.

كما اتخذت من السياسة الاستقصائية، التي نهجتها إسبانيا في منطقة نفوذها مدخلا لمهاجمتها، فعرضت الخطوط العريضة للهجوم اللاذع، الذي شنته جريدتي (Times) الإنجليزية، و(L'Echo de Paris) على إسبانيا فيما يتعلق باحتكارها لكل الامتيازات التجارية والصناعية، وخاصةً شراء الأراضي داخل منطقة نفوذها ومنع غير الإسبان من هذا الحق عبر وضع العراقيل في وجوه الراساميل الأوروبية، مما شكل خروجا صريحا عن سياسة الباب المفتوح وضربا لها، بنهج سياسة أحادية واستقصائية، انظر:

La Dépêche Marocaine, Les espagnoles au Maroc, L'incident de Larche et les commentaires des journaux, 8(ème) année – N° 2136, (Tanger, mercredi 31 janvier 1912).p.*2.*

(4) **La Dépêche Marocaine**, Le nouveau chef de La harka rifaine, La guerre dans le Rif, 8(ème) année - N° 2108. (Tanger, mardi 2 janvier 1912) p. 1.

(5) **La Dépêche Marocaine**, Envoi de nouveau – renforts, Départ de l'Infant don Ferdinand, 8(ème) année - N° 2108, (Tanger, mardi 2 janvier 1912) p. 1.

(6) **La Dépêche Marocaine**, Envoi de renforts riffains à la harka, A Alhucemas, 8(ème) année d- N° 2108, (Tanger, mardi 2 janvier 1912) p. 1.

(7) **La Dépêche Marocaine**, Les pertes riffaines, Les Espagnols dans le Rif, Huitième année d- N° 210٨, (Tanger, mardi 2 janvier 1912) p. 1.

(8) **La Dépêche Marocaine**, Soumission de quelques fractions rebelles, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année- N° 210٩, (Tanger, mercredi 3 janvier 1912) p. 1.

(١٠) لهذا تقدم عشرات من أعيان نواحي سونار (Sonnar)، وزامورا (Zamora) إلى الكولونيل (Aizpuru) لطلب الأمان، متعللين بكونهم لم يشاركوا في الحركة سوى تحت التهديد بالغزو من طرف الريفيين، في حالة عدم المشاركة في حرب الإسبان، الذين شككوا في نوايا هؤلاء الأعيان، انظر:

La Dépêche Marocaine, Offres de soumission suspectes, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2114, (Tanger, mardi 9 janvier 1912).p1.

(10) **La Dépêche Marocaine**, Contre la guerre. En Espagne, Huitième année - N° 2114, (Tanger, mardi 9 janvier 1912) p. 1.

(11) **La Dépêche Marocaine**, Les dernières opérations de Melilia, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2114, (Tanger, mardi 9 janvier 1912).p1.

(12) **La Dépêche Marocaine**, Les petites escarmouches d'hier, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2114, (Tanger, mardi 9 janvier 1912).p1.

(13) **La Dépêche Marocaine**, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2109, (Tanger, mercredi 3 janvier 1912), p1.

(14) Ibidem.

(15) **La Dépêche Marocaine,** Billet de Tétouan, (De note correspondant particulier), Tétouan, Le 10 janvier 1912, 8(ème) année – N° 2117, (Tanger, vendredi 12 janvier 1912).p1.

(16) Ibidem.

(17) Ibidem.

(18) **La Dépêche Marocaine**, Les contingents de la harka, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2119, (Tanger, dimanche 14 janvier 1912), p.1.

(٢٠) علما أنه في هذه الأوقات كان عدد جند الاحتلال قد وصل إلى حوالي ٣٢,٠٠٠ جندي، انظر:

La Dépêche Marocaine, Autour de la candidature du général Weyler, En Espagne, 8 ème année – N° 2114, (Tanger, mardi 9 janvier 1912).p.1.

(20) **La Dépêche Marocaine**, Les contingents de la harka, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2119....op.cit.p.1.

(21) Ibidem.

(22) **La Dépêche Marocaine**, Les prochaines opérations, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2119, (Tanger, dimanche 14 janvier 1912).p.1.

(23) La Dépêche Marocaine, Les renforts pour la garnison de Ceuta, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2121, (Tanger, mardi 16 janvier 1912).p.1.

(24) La Dépêche Marocaine, Départs des renforts, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2121, (Tanger, mardi 16 janvier 1912), p.1.

(25) La Dépêche Marocaine, La date de nouvelles opérations, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2121, (Tanger, mardi 16 janvier 1912).p.1.

(26) Ibidem.

(٢٨) من المعلوم أنه في هذه الأوقات كانت حكومة كنلخاس قد قدمت استقالتها للملك، بسبب تهديد مدينة برشلونة بالإضراب العام في حالة الإقدام على إعدام أحد المتابعين (من ضمن سبعة) في قضية (Cullera) الذي لم ينله العفو.

لقد رأى كنلخاس أنه من العدالة تنفيذ حكم الإعدام في حق المتهم، إلا أنه مع التهديد بالإضراب، ومراسلة الهيئات السياسية للملك ليشمل عفوه المتهم السابع كما ناله بقية المتهمين الآخرين، قدم الوزير المذكور استقالته للملك، الذي تفهم وضعه فقبلها ثم أعاد ثقته فيه لإعادة تشكيل حكومته (من نفس الأعضاء السابقين) وقد هاجمت الصحف الراديكالية كنلخاس، بسبب ميله لعدم إلغاء حكم الإعدام، وفي نفس الوقت أشادت بموقف الملك.

La Dépêche Marocaine, La démission du Cabinet Canalejas, Les causes de la démission, 8(ème) année- N°2121, (Tanger, mardi 16 janvier 1912), p.1.

(28) La Dépêche Marocaine, Déclarations du M. Canalejas, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2123, (Tanger, jeudi 18 janvier 1912).p.1.

(29) La Dépêche Marocaine, La situation de la harka, La guerre dans le Rif, 8(ème) année – N° 2124, (Tanger, vendredi 19 janvier 1912), p.1.

(30) La Dépêche Marocaine, Le Combat du Mont Arrui, La Guerre dans le Rif, 8(ème) année – N° 2127, (Tanger, lundi 22 janvier 1912), p.1.

(31) La Dépêche Marocaine, La mort du lieutenant Morales, La Guerre dans le Rif, 8(ème) année – N° 2127, (Tanger, lundi 22 janvier 1912), p.1.

(32) La Dépêche Marocaine, Le Combat du Mont Arrui, La Guerre dans le Rif, 8(ème) année – N° 2127. ...op.cit.p.1.

(33) La Dépêche Marocaine, La harka se préparait à attaquer, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2141, (Tanger, mardi 6 février 1912), p.1.

(35) تجدر الإشارة إلى أن المقاومة الريفية لم تكن، كما قد يتبادر إلى الذهن، تقتصر على العناصر الريفية، بل اعتمدت، كذلك، على دعم القبائل المغربية الأخرى، إذ بعثت القبائل المتواجدة بنواحي فاس بمجموعة من الرجال للالتحاق بالحركة الريفية، انظر:

La Dépêche Marocaine, La harka se renforcerait, Dans le Rif, 8(ème) année – N° 2149, (Tanger, mercredi 14 février 1912), p.1.

(٣٦) لم يكتف الريفيون بالتحركات العسكرية وحدها، بل اعتمدوا كذلك التحرك على الجبهة الدبلوماسية. فقد أرسل أمزيان والحاج عامر المطالسي بمحمد سفيرا (Sevira) إلى طنجة تقديم رسالة لدى المفوضية الألمانية. وقد أعطت مفوضية إسبانيا بطنجة، على إثر ذلك، الأوامر بإلقاء القبض على محمد سفيرا، حيث تم اعتقاله حين كان يهم بمغادرة طنجة نحو الريف. وبعد إطلاق سراحه، صرح لمراسل جريدة (La Dépêche marocaine) بطنجة، أنه لم يأت إلى طنجة للقيام بعمليات التهريب (تهريب السلاح)، ولكن بحثًا عن حماية دولية لقبائل الريف، من التحركات الإسبانية الرامية إلى إقامة ميناء بالمنطقة المعروفة باسم (Moro Viejo). وأشار سفيرا إلى أن إسبانيا قد قامت بشراء الأراضي المحيطة بالمنطقة المذكورة بعشرين ألف دورو، من غير مالكيها الشرعيين. إذ كانت ملكية تلك الأراضي تعود إلى عناصر ريفية تنتمي إلى قبيلة سفيرا. وحين تبنى قضية الدفاع عن بني قبيلته الذين اغتصبت أرضهم وبيعت بغير إذنهم، اعتبرته إسبانيا محرضا عليها، فقامت باعتقاله. وقد أكد سفيرا أنه جاء طنجة للقيام بحمل تظلم مالكي الأرض الحقيقيين لمفوضية ألمانيا، وليس للقيام بعمليات التهريب. كما نفى بشدة ادعاء إسبانيا بكونه محميا إسبانيا. الأمر الذي نفاه بشدة، وركز على أن توشيحه من طرف ملك إسبانيا بوسام الاستحقاق العسكري، لا يعني دخوله في الحماية الإسبانية. وقد جاء هذا التوشيح، بعد مشاركته رفقة وفد ريفي في المفاوضات بين إسبانيا والريفيين لتحقيق السلام بعد حملة ١٩٠٩. وبعد نجاح المفاوضات استدعاه الجنرال مارينا (Marina)، إضافة إلى باقي المشاركين في المفاوضات لزيارة مدريد، حيث تم توشيحه.

وفي جوابه عن سؤال تمحور حول العمليات العسكرية التي كان يعرفها الريف في تلك الأثناء، أجاب بأن أهل الريف قد عزموا على مواصلة القتال دفاعا على أرضهم، كما أشار إلى أن الحدود التي تحدد الأراضي الواقعة تحت الاحتلال الإسباني محددة بشكل لا لبس فيه، لذلك على إسبانيا الالتزام بعدم تجاوزها، والتوسع خارجها بحثا عن أراضي جديدة، لتوطين عناصر إسبانية يتم استقدامها من إسبانيا. وفي نفس الوقت نفى ادعاء إسبانيا حصول الريفيين على أموال وأسلحة من فرنسا، مشددا على أن أهل الريف يعتمدون في معاركهم على ما يتحصلون عليه من غنائم، تغنيهم عن اللجوء إلى طلب الدعم الخارجي، انظر:

La Dépêche Marocaine, Mohamed Sivera, Une conversation, 8(ème) année – N° 2156, (Tanger, mardi 20 février 1912), p.1.

(36) La Dépêche Marocaine, Le rôle de la marine, Les Espagnoles dans le Rif, 8(ème) année – N° 2145, (Tanger, samedi 10 février 1912), p.1.

(37) La Dépêche Marocaine, Les pertes espagnoles sont élevées, Un nouveau combat dans le Rif, 8(ème) année – N° 2189, (Tanger, lundi 25 mars 1912), p.1.

(٣٩) أثار احتلال بعض المواقع (المرتفعة)، ثم إخلاؤها، ثم العودة إليها، مع الخسائر الجسيمة المترتبة عن ذلك، غضب (Le Liberal) التي تساءلت عن جدوى احتلال بعض المرتفعات لساعات قلائل، أو لليلة، أو لأيام، ثم التخلي عنها، ثم العودة إليها مجددا.

أما (L'imparcial) فقد استنكرت تلك الخطة العسكرية، داعية إلى ممارسة الحرب بقواعدها الحقيقية أو عدم ممارستها إطلاقا. إلا أن الجريدتين لم تذكرا سبب تخلي القوات الإسبانية عن تلك المواقع (المرتفعة)، انظر:

La Dépêche Marocaine, Ce que disent les journaux, Les Espagnols dans le Rif, 8(ème) année – N° 2193, (Tanger, vendredi 29 mars 1912), p.1.

(39) **La Dépêche Marocaine**, Nouveaux combats sur l'Oued – Kert, Dans le Rif, 8(ème) année – N° 2236, (Tanger, lundi 13 mai 1912).p.1.

(40) **La Dépêche Marocaine**, L'effervescence dans le Rif, Déclaration de M. Canalejas, 8(ème) année – N° 2238. (Tanger, mercredi 15 mai 1912), p.1.

(41) **La Dépêche Marocaine**, Les pertes espagnoles du combat du 13 mai, 8(ème) année – N° 2239, (Tanger, jeudi 16 mars 1912), p.1.

(42) **La Dépêche Marocaine**, Les pertes riffaines, 8(ème) année – N° 2239, (Tanger, jeudi 16 mars 1912), p.1.

(43) **La Dépêche Marocaine**, Les débats aux Cortès, Le coût de la guerre, 8(ème) année – N° 2156, (Tanger, mardi 20 février 1912).p.1.

(44) **La Dépêche Marocaine**, Les Critiques de M. Rodes, Le débat de jeudi, Le Maroc à la Chambre Espagnole, 8(ème) année – N° 2174, (Tanger, dimanche 10 mars 1912), p.1.

(٤٥) إن التواطؤ المخزني، لم يوقف المقاومة الشعبية، كما ادعى كاناليخاس، فقد واجه أهل الشريف الإسبان عند محاولتهم التوسع خارج القصر بعد احتلالها، بإقامة معسكر صغير على أراض تابعة لأهل الشريف، اللذين دخلوا في مواجهات مع القوات الإسبانية، وبعثوا برسائل إلى قبائل اجبالة بهدف الاجتماع لدراسة موضوع احتلال الإسبان لجزء من أراضيهم:

La Dépêche Marocaine, Les Espagnols chez les Ahl – Sérif. Autour d'El Kasr, (de notre correspondant particulier), 8(ème) année – N° 2176, (Tanger, jeudi 14 mars 1912), p.1.

(46) **La Dépêche Marocaine**, Les Critiques de M. Rodes, Le débat de jeudi, op, cit, p, 1.

(47) Ibidem.

(٤٨) انصب اهتمام جريدة (La Dépêche Marocaine) خلال هذه الفترة (على وجه الخصوص من يناير إلى حدود نونبر من سنة ١٩١٢) على طنجة التي خصصت لها الافتتاحيات التحليلية. أما حرب الريف فلم تحظ سوى بعناوين إخبارية صغيرة بالرغم من المتابعة اليومية لأحداثها. وكانت كذلك، قضية الحدود أكثر أهمية من حرب الريف، إذ حظيت بدورها بالكثير من عناوين الافتتاحيات. ويرجع سبب الاهتمام بطنجة على حساب حرب الريف إلى رغبة فرنسا، في هذه الأوقات، في ضم المدينة المذكورة إلى منطقة نفوذها، ويتعزز هذا الطرح بالإشارة الواضحة والصريحة لجريدة Les Annales Coloniales لذلك في مقالها المعنون بـ:

(Le problème Marocain et la paix, samedi 23 novembre 1912, n°48)

واعتبرت فيه الجريدة المذكورة منح طنجة صفة منطقة دولية تعديا سافرا على الامتداد الطبيعي لمنطقة النفوذ الفرنسي، وحق تم غمطه من طرف القوى الدولية الأخرى. ونقدم نموذجًا من عناوين الافتتاحيات التي خصصتها جريدة La Dépêche Marocaine لموضوع طنجة خلال سنة ١٩١٢.

- La **Dépêche Marocaine** pour Tanger, 8(ème) année – N° 2177, (Tanger, mercredi 13 mars 1912).
- **La Dépêche Marocaine**, L'avenir de Tanger, 8(ème) année – N°2221, (Tanger, dimanche 28 avril 1912).
- **La Dépêche Marocaine,** Paierons – nous ?,8(ème) année – N° 2291, (Tanger, jeudi 11 juillet 1912).
- **La Dépêche Marocaine,** Tanger et l'Impasse Marocaine, 8(ème) année – N° 2392, (Tanger, dimanche 20 octobre 1912). =
- **La Dépêche Marocaine**, L'organisation d'une ville, 8ème année – N° 2390, (Tanger, vendredi 18 octobre 1912).
- **La Dépêche Marocaine**, La question qui presse, 8ème année – N° 2414, (Tanger, mardi 12 novembre 1912).
- **La Dépêche Marocaine,** La sécurité à Tanger, 8ème année – N° 2408, (Tanger, mercredi 6 novembre 1912).

(49) **La Dépêche Marocaine**, L'infant don Fernando en ballon captif, Dans Le Rif, 8(ème) année – N° 2160, (Tanger, mardi 5 mars 1912).p.1.

(٥٠) عياش، جرمان، **أصول حرب الريف**، ترجمة محمد الأمين البزاز، وعبد العزيز التمسماني خلوق، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ص. ١٣٩.

(51) **La Dépêche Marocaine**, La mort du chef riffain El Mizzian, Le dernier combat, Dans le Rif, 8(ème) année – N° 2241, (Tanger, samedi 18 mars 1912), p.1.

(52) **La Dépêche Marocaine**, Le combat du 13 mai, Dans le Rif, 8(ème) année – N° 2241, (Tanger, samedi 18 mars 1912), p.1.

(53) Ibidem.

(54) **La Dépêche Marocaine**, Le successeur d'El Jadida Mizzian, Dans le Rif, 8(ème) année – N° 224٤, (Tanger, mercredi 22 mai 1912), p.1.

(55) **La Dépêche Marocaine**, Les Tribus se battent entre elles à Alhucemas, Dans le Rif, 8(ème) année – N° 2392, (Tanger, dimanche 20 octobre 1912).p.1.

(57) تميز الخطاب الصحفي الفرنسي في هذا الوقت، بالسطحية في تعامله مع الريف، ولم يقدم سوى معالم كرونولجية. والملاحظ أنه لم يربط الاضطرابات التي عمت الريف والاقتتال الداخلي بين القبائل بعد رحيل أمزيان، بأطروحة الفوضى، التي شكلت، آنذاك إحدى أهم ركائز الخطاب الاستعماري الفرنسي. فالجرائد الفرنسية لم تشر من بعيد أو قريب إلى الدور الحضاري لإسبانيا في المنطقة. ويرجع هذا الموقف، دون شك، إلى التنافس الحاد، الذي شهدته هذه الأوقات، بين إسبانيا وفرنسا حول تحديد مناطق النفوذ بالشمال. ونظرا لغياب افتتاحيات تحليلية حول حرب الريف، لم تنتبه الجريدة إلى العمل التخريبي، الذي كان يقوم به عملاء إسبانيا بتحريض منها، لتقويض وحدة القبائل الريفية بتأجيج جذوة الأحقاد والضغائن، وتشجيع روح الانتقام، لكي تعيش القبائل في حالة حرب مستمرة، عن طريق تحطيم المنظومة المسماة بمنظومة الغرامات (عياش اجرمان)، **أصول حرب الريف**، ص. ١١١).

(57) **La Dépêche Marocaine**, Les Tribus se battent entre elles à Alhucemas, Dans le Rif, 8(ème) année – N° 2392, ...op.cit.p.1.

(58) **La Dépêche Marocaine**, La harka dissociée tente de se reformer, (de notre correspondant particulier) tetouan, Le 20 octobre, 8(ème) année – N° 2388, (Tanger, mercredi 16 octobre 1912), p.1.

(59) Ibidem.

(٦١) أعلن قايد بني بويحيى، وثلاثة من كبار أشياخ الريف خضوعهم للجنرال ألداف (Aldave)، وبذلك يكون قايد بني بويحيى، الذي يبلغ ٨٥ سنة من العمر قد جدد الخضوع (لألداف)، الذي كان قد أعلنه من قبل للجنرال كوردانا انظر:

La Dépêche Marocaine, Soumission du caïd – Er – Rahmani. Dans la zône espagnol, 8(ème) année – N° 2315, (Tanger, dimanche 4 août 1912.

(61) Une affiche vient d'être apposée en arabe et en espagnol, annonçant que lundi prochain l'Espagne commencera de grands travaux publics notamment, la construction des routes et des chemins. Tous les Maures, même ceux qui appartenaient à la harka ennemie sont sans distinction admis à participer à ces travaux. Voir : **La Dépêche Marocaine**, A Mélilla, 8(ème) année – N° 2326. (Tanger, jeudi 15 août 1912), p.2.

(٦٢) تعرضت الصحافة الفرنسية لبعض المشاكل التي أضعفت الجبهة الداخلية للمقاومة وكادت أن تعصف بوحدتها، وكان أبرزها خروج مجلس قيادتها (الذي كان يتكون في غالبية أعضائه من قياد بني بورياغل) بقرار يقضي بأداء الحاج بن عمار لغرامة قدرت بـ ٤٤٠٠ بسيطة، بسبب عدم مشاركته في معركة ٢٧ دجنبر ١٩١١. برر الحاج بن عمار المطالسي، الذي رفض أداء الغرامة، تبنيه الحياد الظاهري، والتزامه القعود بهدف دفع هجوم محتمل للإسبان على سوق عمار. لم يقبل المجلس القيادي للمقاومة تبريرات الحاج بن عمار، وخيره بين دفع الغرامة أو مهاجمة دواره، وسلب ممتلكاته، مما دفع بدواره إلى استنفار حوالي ٤٠٠ رجل للدفاع عن الدوار ضد أي هجوم محتمل، انظر:

La Dépêche Marocaine, La situation de la harka, La guerre dans le Rif, 8(ème) année – N° 2124, (Tanger, vendredi 19 janvier 1912), p.1.

مقالات
ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].



مؤامرة اغتيال ولي العهد مولاي الحسن
فبراير/ شباط ١٩٦٠



د. نعيم الخرازي

أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي

أكاديمية الدار البيضاء

سطات – المملكة المغربية

مُلَخَّص

يتناول هذا المقال محطة من محطات الصراع حول السلطة في المغرب بين القصر والاتحاد الوطني للقوات الشعبية بعد الاستقلال عرفت بـ «مؤامرة اغتيال ولي العهد فبراير/ شباط ١٩٦٠». وتعالج إشكالية تتعلق بظروف هذه المؤامرة ورهانات الأطراف الفاعلة فيها ونتائجها. يهدف المقال إلى تحديد السياق التاريخي لمؤامرة اغتيال ولي العهد مولاي الحسن فبراير/ شباط ١٩٦٠، ورصد أسباب انتقال العلاقة بين القصر وجزء من الحركة الوطنية وحركة المقاومة وجيش التحرير من التعاون والتحالف ضد الاستعمار إلى المواجهة والاصطدام بعيد استقلال المغرب الذي بلغ حد الاعتقال والتعذيب والإعدام. ويبين كذلك رهانات وأهداف السلطات الأمنية من اختلاق مؤامرة اغتيال ولي العهد للزج بقادة عناصر المقاومة وجيش التحرير في السجن في أفق حل جيش التحرير بالجنوب نهائيا، وكسر شوكة الاتحاد الوطني للقوات الشعبية. كما يتتبع أهم ردود الفعل على اعتقال أولئك المقاومين، ويوضح تداعيات هذه «المؤامرة» على احتدام الصراع السياسي بين المعارضة الاتحادية ونظام الحسن الثاني في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ٠٢ فبراير ٢٠٢٢
تاريخ قبول النشر: ١٩ أبريل ٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

الحركة الوطنية؛ القصر؛ جيش التحرير؛ الاتحاد الوطني للقوات الشعبية؛ المؤامرة

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.286054



الاستشهاد المرجعي بالمقال:

نعيم الخرازي. "مؤامرة اغتيال ولي العهد مولاي الحسن (فبراير/ شباط ١٩٦٠)".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ١٥٩ – ١٦٦.

Corresponding author: naim.elkharrazi@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقَدِّمَةُ

لم يصمد التحالف بين القصر وبين بعض مكونات الحركة الوطنية، وخاصة منها حزب الاستقلال وبعض عناصر المقاومة وجيش التحرير طويلا بعد سنة ١٩٥٦. فقد اختلفت الرؤى حول المسار الذي ينبغي أن يسلكه المغرب المستقل، وتباينت المواقف حول التدبير السياسي وحول بعض القضايا الأساسية من قبيل محادثات إيكس ليبان، جيش التحرير، استكمال تحرير ما تبقى من الأراضي المستعمرة، أملاك الخونة والمعمرين، الإبقاء على الضباط المغاربة الذين عملوا في صفوف القوات الاستعمارية ضمن القوات الملكية المسلحة، جلاء القوات الأجنبية، مسألة تشكيلة الحكومات، وصلاحيات الملك.

وتصاعد الصراع حول السلطة بالتدريج بين الجناح التقدمي في حزب الاستقلال ومناصريه وبين ولي العهد وفريقه، ليتعمق الشرخ بعد تأسيس الاتحاد الوطني للقوات الشعبية شتنبر/ أيلول ١٩٥٩. وقد اتخذ ذلك الصراع مظاهر متعددة ووظف وسائل مختلفة، تراوحت بين المشروعة وغير المشروعة (محاكمات سياسية وعسكرية، اختطافات، اغتيالات، أعمال مسلحة...). كما مر بمحطات أساسية من بينها المحطة المشهورة بنعت «مؤامرة اغتيال ولي العهد فبراير/ شباط ١٩٦٠». فما هو السياق التاريخي لهذه المحطة؟ ما هي الأطراف المسؤولة عنها والفاعلة فيها؟ وما نتائجها وتداعياتها اللاحقة؟

أولاً: السياق التاريخي لـ «مؤامرة اغتيال ولي العهد فبراير/ شباط ١٩٦٠»

لفهم أسباب الاصطدام بين الاتحاد الوطني للقوات الشعبية وبين القصر، وبالتالي فهم مؤامرة اغتيال ولي العهد فبراير/ شباط ١٩٦٠ في سياقها التاريخي، ينبغي استحضار الأحداث في الفترة الممتدة ما بين أواخر سنة ١٩٥٥ وبداية سنة ١٩٦٠.

بدأ الخلاف بين مكونات الصف الوطني بمعارضة تيار من المقاومة وجيش التحرير لمحادثات إيكس ليبان وشكل الاستقلال الذي حصل عليه المغرب بعد إلغاء معاهدة الحماية يوم ٢ مارس/ آذار ١٩٥٦. وفي المقابل، عمل القصر على حل جيش التحرير بالشمال وإدماج عناصره في القوات الملكية المسلحة وأسلاك الدولة صيف ١٩٥٦، وهو ما رفضه التيار سالف الذكر الذي قرر مواصلة الكفاح المسلح إلى غاية تحرير ما تبقى من التراب الوطني واستقلال باقي أقطار المغرب العربي. وفي لقاء بين محمد الخامس ووفد عن المقاومين، تقرر السماح لهؤلاء بالتوجه إلى الجنوب لتحريره من الاستعمارين الفرنسي والإسباني. كما اتصل ذلك الوفد بولي العهد مولاي الحسن بصفته القائد الأعلى للقوات الملكية المسلحة الذي وعدهم بإمداد عناصر جيش التحرير بكل مستلزماته لاستكمال التحرير التام[١].

وهكذا نشأت نواة جيش التحرير بالجنوب صيف سنة ١٩٥٦. وانقسمت الصحراء إلى قيادتين: واحدة في كلميم يرأسها محمد بن حمو المسفيوي يساعده إدريس بن بوبكر، جناح بن عاشر، إدريس العلوي، وتقوم بتسيير العمليات الحربية في الصحراء وموريتانيا[٢]. والقيادة الثانية في أرفود، أشرف عليها محمد بوراس الفيكيكي بمساعدة امبارك الورداني، أحمد منير بن بوشعيب، عبد الرحمان البيضاوي، فهمي بلعيد. وكانت مهمتها مقاومة القوات الفرنسية في المغرب الشرقي، وعلى طول الحدود المغربية الجزائرية[٣].

أصبح جيش التحرير بالجنوب قضية محورية في خلفيات ورهانات واستراتيجيات القوى السياسية الفاعلة في السنوات الأولى للاستقلال ما بين سنتي ١٩٥٦ و١٩٥٩؛ حيث كان الصراع على أشده بين القصر وحزب الاستقلال ثم الجناح الراديكالي في ذات الحزب الذي سيشكل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية حول السيطرة على هذا الجيش. فالقصر عمل منذ سنة ١٩٥٦ على تفكيك هذا الجيش وإدماج عناصره في القوات الملكية المسلحة تحت الضغوط الفرنسية، ولعدة اعتبارات أمنية وسياسية لفرض سلطة الدولة وهيبتها. وسمح لعناصر جيش التحرير بالشمال بالتوجه نحو الجنوب والحدود الشرقية رغبة في إبعادها عن الرباط وباقي المناطق الحضرية؛ لأن بقاءها يشكل خطرًا[٤] بينما سعى حزب الاستقلال جاهدا إلى إحكام قبضته على المقاومة وجيش التحرير لتقوية وتعزيز نفوذه في البلاد. كما أن ولي العهد مولاي الحسن كان يتوجس من عناصر جيش التحرير بالجنوب التي لم تنضم إلى القوات الملكية المسلحة خاصة مع وجود أحد قادته، وهو محمد البصري القريب من المهدي بن بركة[٥]؛ حيث تنسب بعض وثائق الأرشيف الدبلوماسي الفرنسي هذا الجيش إلى الفقيه مباشرة Armée de Libération Marocaine du Fquih، وتعتبر محمد بن حمو المسفيوي قائده الميداني[٦].

واجه جيش التحرير بالجنوب عدة صعوبات في أداء مهمته، واتهم بعض قادته ولي العهد بالوقوف وراء العراقيل و«المؤامرات» التي استهدفته[٧]. ومع مرور الوقت، ازداد التوتر حدة بين القصر وقيادة جيش التحرير عقب بعض الأحداث مثل

اعتقال عناصر جيش التحرير أبناء التهامي الكلاوي وحجز أملاكهم بمراكش ونواحيها، واختطافها الضابط الفرنسي مورو، والملازم (الليوتنان) بيران في فم الحصن وبويزكارن الأمر الذي اعتبرته الأوساط الإعلامية والسياسية الفرنسية تجاوزا للسلطات الإدارية للدولة، وازدواجية للسلطة بالجنوب[٨]. بالإضافة إلى أحداث بوعرفة غشت/آب ١٩٥٨ التي شهدت مواجهات بين عناصر من جيش التحرير محسوبة على محمد الفقيه البصري وأخرى موالية لعلال الفاسي[٩]. وترتب عن الأحداث، انعقاد اجتماع طارئ لحكومة أحمد بلافريج، وإلقاء قوات الجيش الملكي القبض على مسؤولي جيش التحرير بأرفود ونقلهم إلى الرباط، وكذا تطويق مراكز جيش التحرير ببوعرفة وفكيك وأرفود[١٠].

اجتمع المجلس الحكومي يوم ٢٧ غشت/آب ١٩٥٨ لمناقشة الوضع في بوعرفة[١١]. وأصدر الديوان الملكي بلاغا جاء فيه، أن السلطات المحلية اعتقلت العناصر المسؤولة عن تلك الأحداث، وتمت إحالتهم على القضاء. كما أكد أن الدولة تلتزم بضمان أمن المواطنين واحترام القانون[١٢].

وانتقد قادة جيش التحرير عدم مساندة الدولة لمجهوداتهم خلال حصارهم القوات الإسبانية في سيدي إفني سنة ١٩٥٧[١٣]، وعدم وفائها بالتزاماتها المالية تجاه جيش التحرير؛ إذ لم تتوصل قيادة هذا الجيش بميزانية خمسة أشهر كاملة سنة ١٩٥٧، وميزانية سبعة أشهر سنة ١٩٥٩ مما تسبب في تراكم الديون التي بلغت ٥٧,٩١٧,٥٦٥ فرنكا سنة ١٩٥٩. بالإضافة إلى عدم التوصل بالأسلحة التي وعد بإرسالها محمد الغزاوي، مدير الأمن الوطني آنذاك، رغم استلامه المبلغ المالي المخصص لذلك من الحكومة. كما أن الأسلحة والذخيرة التي أرسلها ولي العهد إلى عناصر جيش التحرير اقتصرت على ألف بندقية من نوع عتيق أغلبها غير صالح للاستعمال مع عشر رصاصات لكل بندقية فقط[١٤].

وعبر قادة جيش التحرير عن امتعاضهم من استعمال القوات الفرنسية المطارات الموجودة في المغرب المستقل لتموين مراكز الجيش الفرنسي، وشن الغارات على مواقع جيش التحرير بالجنوب والثوار الجزائريين، ودعم القوات الإسبانية في سيدي إفني والساقية الحمراء. وأبدوا استياءهم من العراقيل التي وضعتها السلطات المركزية وكذا المحلية من عمال وقواد ورجال درك في طريقه، وتشجيعها الانشقاقات داخل صفوفه والإشاعات التي تطلقها عليه، واتهامه بالتآمر على العرش[١٥].

وحري بالذكر أن بعض قادة وعناصر جيش التحرير بالجنوب قاموا بعدة تجاوزات من قبيل التصرف في الأموال والتجهيزات والسيارات المصادرة من الخونة لحسابهم الخاص، وابتزاز ساكنة الجنوب للحصول على المال[١٦].

وتجدر الإشارة إلى أن حزب الاستقلال شهد منذ أبريل/نيسان ١٩٥٨ بعد استقالة حكومة البكاي الثانية احتدام الصراع بين جناحيه التقليدي والتقدمي مما أفضى إلى الانشقاق وتأسيس الاتحاد الوطني للقوات الشعبية شتنبر/ أيلول ١٩٥٩ ذي التوجهات الاشتراكية والتقدمية، والذي تشكل من ثلاثة تيارات أساسية هي: التيار السياسي بزعامة المهدي بن بركة، والتيار النقابي بقيادة المحجوب بن الصديق، وتيار المقاومة وجيش التحرير وعلى رأسه محمد الفقيه البصري إلى جانب أعضاء من حزب الشورى والاستقلال ومن الحركة الشعبية والأحرار المستقلين. وكان ولي العهد مولاي الحسن ينظر بعين الريبة إلى هذا المولود الجديد، واعتبره منافسا قويا يجب إزاحته.

وساهمت الظرفية التاريخية الإقليمية والدولية آنذاك في خلق جو من التوجس وانعدام الثقة بين محمد الخامس وولي عهده مولاي الحسن من جهة وبين قادة الاتحاد الوطني للقوات الشعبية وجيش التحرير بالجنوب من جهة أخرى. فالحركة الوطنية المغربية شكلت استثناء نادرا في الدول المستقلة؛ ذلك أن كفاحها ضد الاستعمار لم يُتوج بوصولها السلطة على غرار حركات التحرر في الدول الآفروآسيوية، وكانت ترى أن من حقها المشاركة في الحكم وتسيير البلاد بينما رفض القصر تقاسم السلطة، وإشراك حركة المقاومة ونخبة الحركة الوطنية في تسيير شؤون البلاد مشاركة حقيقية عندما أصر على الاحتفاظ بحقه في تعيين الوزراء في الوزرات الأساسية مثل الداخلية والدفاع والبريد، واستعان بضباط كانوا يعملون في صفوف القوات الاستعمارية الفرنسية والإسبانية، وأسند إليهم مناصب عُليا في الدولة، وأقصى من ساهموا في استقلال البلاد.

وكان أولئك المقاومون وقادة الاتحاد الوطني للقوات الشعبية يتوفرون على رأسمال رمزي ومشروعية تاريخية وتجربة نضالية مهمة اكتسبوها في مرحلة المقاومة ضد الاستعمار، وكانوا يعتبرون ويؤكدون في مجالسهم الخاصة أن كفاحهم ونضالهم هو الذي أرجع الملكية إلى المغرب من منفاها السحيق بمدغشقر، دون أن يقابل القصر الإحسان بالإحسان؛ فالتاريخ في المغرب يشكل مصدرا أساسيا للشرعية بالنسبة لكل القوى السياسية[١٧].

وإقليميًا، كان تأثير الأفكار الناصرية والبعثية جارفًا؛ لاسيما جمال عبد الناصر الذي كان محط إعجاب وتقدير، ومثالا ونموذجا ألهب حماس الجماهير والنخبة على السواء في كل أقطار العالم العربي. وشكلت الإطاحة بالأنظمة الملكية في مصر سنة ١٩٥٢، وتونس سنة ١٩٥٧، والعراق سنة ١٩٥٨، وتنامي الانقلابات العسكرية في العالم الثالث، ووصول الأحزاب الاشتراكية إلى الحكم في إطار المد الشيوعي بواعث قلق أخرى لدى القصر الذي خشي أن يلقى المصير نفسه.

وحري بالذكر أن ابن بركة لعب دورًا كبيرًا في توطيد علاقات الاتحاد الوطني الخارجية خاصة على الصعيدين العربي والأوروبي. كما أن هذا الحزب كان يحظى بعطف الأنظمة التقدمية العربية، ويتمتع بسمعة طيبة لديها، واستفاد أيضا من دعمها السياسي والمالي. وفي هذا الصدد أشار تيلغرام مؤرخ يوم ٢٢ يناير ١٩٦٠ من القنصلية الفرنسية بفاس إلى وجود اتصالات بين محمد الفقيه البصري وشخصية سامية مصرية قبل اعتقاله تؤكد دعم الحكومة المصرية للاتحاد الوطني للقوات الشعبية في حالة قيام جمهورية بالمغرب[١٨]. ولم تكن مثل هذه الاتصالات تخفى عن القصر مما زاد من مخاوفه تجاه الاتحاد الوطني؛ حيث تشكلت لدى مولاي الحسن قناعة مفادها أن هذا الحزب يتبنى توجهات جمهورية ويسعى إلى الاستيلاء على السلطة؛ خاصة وأن بعض قادته يتولون قيادة وتسيير جيش التحرير بالجنوب الذي يمكن أن يشكل أداة انقلابية، وتهديدا للملكية بالمغرب. ولهذا وضع مولاي الحسن حل جيش التحرير وكسر شوكة الحزب ضمن أولوياته الأساسية أواخر سنة ١٩٥٩ وبداية سنة ١٩٦٠. كما أن ولي العهد مولاي الحسن كان يرى أن الملك يجب أن يحكم ويسود، ولم يكن مستعدا لتقليص صلاحيات الملكية وتقاسم السلطة مع قادة الحركة الوطنية والمقاومة.

وفي إطار الصراع داخل حزب الاستقلال منذ أبريل/ نيسان ١٩٥٨، أصدر الجناح التقدمي في الثاني من أبريل سنة ١٩٥٩ جريدة التحرير للرد على هجمات العلم والصحف الأخرى مثل الأيام التابعة للجناح المحافظ في حزب الاستقلال، وتغطية عمليات جيش التحرير والثورة الجزائرية. تولى محمد البصري إدارة الجريدة، وعبد الرحمان اليوسفي رئاسة التحرير.

اتسم خطاب جريدة التحرير بالانتقاد الحاد واللاذع لبعض أجهزة الدولة؛ لاسيما وزارة الداخلية والجيش الملكي والأمن الوطني، وهذا ما عرضها لعدة عدة مضايقات وثلاث متابعات قضائية ما بين غشت/ آب ودجنبر/ كانون الأول ١٩٥٩: دعوتان أقامهما وزيرا الدفاع الوطني والداخلية بتهمة القذف والمس بكرامة الجيش الوطني[١٩]، وثالثة رفعها وزير التهذيب الوطني (التعليم) ضد الجريدة بتهمة القذف[٢٠].

وتوج مسلسل الاصطدام بين الجريدة والسلطات باعتقال مديرها محمد البصري، ورئيس التحرير عبد الرحمان اليوسفي ١٥ دجنبر/ كانون الأول ١٩٥٩، وإيداعهما سجن لعلو بالرباط على إثر افتتاحية نشرت في عدد يوم ١٣ دجنبر/ كانون الأول ١٩٥٩، اعتبرها بلاغ صادر عن مجلس الوزراء مسا بالمؤسسات الوطنية[٢١]. وتوبع المسؤولان بتهم التهجم على مقام صاحب الجلالة، والقيام بأفعال من شأنها أن تخل بالأمن العام، والتحريض على ارتكاب الجرائم ضد أمن الدولة، والمس بسلامة الدولة[٢٢].

ثانيًا: حملة اعتقالات قادة المقاومة وجيش التحرير فبراير/ شباط ١٩٦٠

انطلقت حملة اعتقالات واسعة ما بين ١٤ و٢٦ فبراير/ شباط ١٩٦٠ في مختلف مناطق المغرب طالت كبار المقاومين وعناصر جيش التحرير ومسؤولين في الاتحاد الوطني للقوات الشعبية بالدار البيضاء، وبلغ عدد المعتقلين ٢١٨ شخصًا[٢٣]. وتزامنت هذه الاعتقالات مع زيارة محمد الخامس وعبد الله إبراهيم، رئيس الحكومة، إلى بعض بلدان المشرق العربي.

قدمت جريدة الرأي العام أسماء كبار المقاومين المعتقلين وهم: محمد صفي الدين، وعبد الله الصنهاجي، ومحمد منصور، والتهامي نعمان، ومحمد بنسعيد، ومحمد الذهبي، وبوشعيب الدكالي، ومحمد السكوري، والهاشمي المتوكل، والجيلالي حيدر، والرداد البوعزاوي، وعبد الرحمان الزيات، ومبارك الوردي، وعمر بنسعيد، ودحماد المسفيوي، ومولاي علي البقال[٢٤].

وجاء في جريدة ليفار[٢٥] أن عضوًا هامًا من أعضاء المقاومة تقدم إلى الدرك الملكي، وكشف عن مؤامرة أعدت بإحكام لاغتيال ولي العهد، وأنه أخبر بمكان وزمان تنفيذ هذه المؤامرة.[٢٦] ونشرت أسبوعية الأيام تفاصيل هذه المؤامرة، وملخصها أنه تم القبض على محمد بن عزوز، والرداد البوعزاوي، وبوشعيب الناصري، وعناصر أخرى، والعثور على كمية وافرة من الأسلحة عبارة عن رشاشات ومسدسات وقنابل بمنزل محمد السكوري في تطوان ومنزل محمد الذهبي بالدار البيضاء. وقد اعترف المقبوض عليهم بأن عبد السلام الجبلي، والحسين الصغير، وأحمد العربي الفكيكي هم المسؤولون عن مجموع الخلايا بالمغرب، وأن ابن حمو الفواخري وتشكيلته هي التي كانت مكلفة باغتيال ولي العهد[٢٧]، وأن محمد البصري هو من أعطى أوامره من السجن إلى الرداد البوعزاوي بواسطة أحد

المحامين لتنفيذ بعض فصول المؤامرة التي كانت تستهدف أيضا محمد الغزاوي، المدير العام للأمن الوطني، وعلال الفاسي، وقادة حزب الاستقلال[٢٨].

وبعد التحقيق مع المقاومين المعتقلين، وجهت إليهم أربع تهم هي: المس بسلامة الدولة، مؤامرة اغتيال ولي العهد، التملك غير الشرعي للأسلحة، وتأسيس عصابة إجرامية[٢٩]. ونفس التهم وجهت للفقيه البصري وهو داخل السجن[٣٠].

ويوم ٢٤ مارس/ آذار ١٩٦٠ صرح محمد الغزاوي في حال عودة المهدي بن بركة إلى المغرب، سيتم اعتقاله وتقديمه أمام المحكمة بسبب ضلوعه في المؤامرة. وكان المهدي قد غادر الوطن يوم ٢١ يناير/كانون الثاني ١٩٦٠ للمشاركة في المؤتمر الثاني الشعوب الإفريقية المنعقد في تونس[٣١].

وتفيد شهادات بعض المقاومين المعتقلين أنهم تعرضوا لتعذيب شديد في الدائرة الأمنية السابعة (الساتيام) بالدار البيضاء، ومنهم محمد بن سعيد آيت إيدر الذي كتب في مذكراته: «استخدموا في استنطاقي كل وسائل التعذيب؛ كانوا يغطسون رأسي في الماء الملوث بأنواع القاذورات إلى أن يغمى علي. وكانوا يسلطون على جسدي العصا والكهرباء لأكثر من ١٥ يومًا»[٣٢]. كما ذكر محمد بوراس أن رجال الشرطة بالدائرة الأمنية نفسها قاموا بجر الهاشمي المتوكل من رجليه ونزلوا به عبر الدرج مما جعل رأسه يرتطم بالأرض وتسبب له في خلل عانى منه لمدة بعد إطلاق سراحه[٣٣].

ثالثًا: ردود الفعل على اعتقال رجال المقاومة وجيش التحرير

أثار اعتقال رجال المقاومة وجيش التحرير عدة ردود فعل أبرزها:

- مغادرة بعض قادة المقاومة وجيش التحرير المغرب خوفا من الاعتقال مثل مولاي عبد السلام الجبلي نحو إسبانيا، واختباء آخرين داخل المغرب مثل محمد الفقيه الفيكيكي بوراس، ومحمد بن حمو الفواخري، وإبراهيم التزنيتي.

- استقالة محمد بلعربي العلوي من مجلس التاج[٣٤] يوم ٢٩ فبراير/شباط ١٩٦٠ الذي ندد بـ «المؤامرة المدبرة» ضد المقاومين، ودعا إلى تصفية الاستعمار[٣٥]. وقال للملك محمد الخامس «عيب عليك يا سيدي أن تعتقل أولئك الذين أرجعوك من المنفى، وأعادوك إلى عرشك، فما جزاء الإحسان إلا الإحسان؟»[٣٦].

- قتل القائد البشير بن التهامي محمد أقبلي، عميد الشرطة ببني ملال، بعد توصله بمعلومات تفيد أن هذا الأخير تلقى تعليمات من الإدارة العامة للأمن الوطني بمباشرة الاعتقالات في صفوف خمسة وعشرين من قادة المقاومة وجيش التحرير في بني ملال على رأسهم القائد البشير وقواد آخرين. بعد ذلك التحق القائد البشير بن التهامي لحمر رفقة القائد محمد بن حمو الكاميلي، والقائد عباس الشافعي، والقائد المرابط مع عشرات الأعوان المسلحين بجبال واويزغت بإقليم أزيلال ١٧ مارس/ آذار ١٩٦٠[٣٧].

وانتهى تمرد القائد البشير في ١٥ أبريل/ نيسان ١٩٦٠ بعد وساطة من أحد معارفه الذي كان على صلة برجال المقاومة وعلاقة جيدة بالقصر؛ حيث نجح في إنزال البشير ومن معه بعد أن حصل لهم على عفو من محمد الخامس بخصوص صعودهم إلى الجبل بينما حوكم البشير بتهمة قتل محمد أقبلي[٣٨].

لم يقدم القائد البشير والقائد بن حمو الكاملي للمحاكمة إلا نونبر/ تشرين الثاني سنة ١٩٦٦؛ حيث صدر في حق الأول السجن بالمؤبد، والإعدام للثاني[٣٩].

- لجوء مقاومين آخرين بعضهم كان يعمل في أجهزة الدولة إلى جبال جنوب وشرق مراكش من بينهم: مولاي الشافعي (ضابط في القوات المساعدة في مراكش)، والحسين البزيوي (قائد أمزميز)، ولحسن الروداني، وبركاتو السباعي إلى أن قتلتهم فرقة من القوات المسلحة الملكية في نواحي إمنتانوت يوم ٢٢ مارس/آذار ١٩٦٠[٤٠].

- إضراب الاتحاد المغربي للشغل يوم ٢٥ مارس/آذار ١٩٦٠ في الرباط والدار البيضاء تأييدا لحكومة عبد الله إبراهيم واحتجاجا على الترخيص بتأسيس نقابة الاتحاد العام للشغالين التابعة لحزب الاستقلال[٤١]. وقد اعتبرت وثيقة من الأرشيف الدبلوماسي الفرنسي أن إضراب الاتحاد المغربي للشغل كان إضرابًا سياسيًا موجهًا ضد مدير الأمن الوطني محمد الغزاوي وولي العهد مولاي الحسن[٤٢].

- قيام مجموعة مسلحة تابعة لمحمد الفواخري ما بين ٥ أبريل/نيسان و٥ يونيو/حزيران ١٩٦٠ بعدة عمليات اغتيال أدت إلى مقتل ستة عناصر من الشرطة وجرح اثنين[٤٣].

وفي ظل هذه الأزمة وتوتر الأوضاع تمت إقالة حكومة عبد الله إبراهيم ٢٠ ماي/آيار ١٩٦٠.

رابعًا: رهانات وأهداف افتعال السلطات الأمنية مؤامرة اغتيال ولي العهد فبراير ١٩٦٠

تجمع شهادات المقاومين المتهمين في تلك الفترة مثل الفقيه البصري[٤٤]، وعبد الرحمان اليوسفي[٤٥]، والمهدي بن بركة[٤٦]، ومولاي عبد السلام الجبلي[٤٧]، ومحمد بن سعيد آيت إيدر[٤٨]، ومحمد بوراس الفيكيكي[٤٩] وعدد من الفاعلين والكتابات التاريخية[٥٠] أن الغاية من اختلاق مؤامرة اغتيال ولي العهد فبراير/شباط ١٩٦٠ وإلصاقها بالمقاومين كانت تستهدف حل جيش التحرير بالجنوب، وضرب جناح المقاومة في الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، وإسقاط حكومة عبد الله إبراهيم.

وذكر أحمد بخاري، عضو الكاب ١ (جهاز المخابرات المغربية في تلك الفترة)، أن محمد الغزاوي، المدير العام للأمن الوطني، قام بفبركة مؤامرة اغتيال ولي العهد وتلفيقها لابن حمو الفواخري عن طريق تكليف أحد مقاومي الدار البيضاء بالتوجه إلى مقر القيادة الإقليمية للدرك الملكي بالرباط، والتبليغ عن إعداد جماعة من المقاومين يرأسها ابن حمو الفواخري لقتل مولاي الحسن. وقد قام وزير العدل محمد باحنيني وأخوه أحمد رئيس المحكمة العليا بالرباط بالاستماع إلى المعني بالأمر وتحرير محضر فانطلقت عملية التحقيق والبحث عن الفواخري الذي بلغه الأمر فاختفى عن الأنظار[٥١]. وجاء في تقرير للسفارة الفرنسية بالرباط أن السلطات الأمنية المغربية واجهت صعوبات في تأكيد وجود مؤامرة؛ وأن تعدد الروايات المتناقضة والمتضاربة حال دون إعطائها مصداقية[٥٢]. كما ذكر سعيد بونعيلات، أحد المقاومين المعتقلين، أن شاهد إثبات ضد المتهمين في المؤامرة لم يتعرف على المقاومين لما واجههم أمام قاضي التحقيق[٥٣]. وأضاف محمد بوراس أن الشهود الذين أحضرتهم الشرطة لم يتعرفوا على المقاومين المعتقلين أمام قاضي التحقيق، ولما عرض عليهم هذا الأخير صور المقاومين كانوا يذكرون أسماء أخرى غير تلك الموجودة في الصور[٥٤].

خامسًا: العفو عن المعتقلين في المؤامرة يوم ٣ يونيو/ حزيران ١٩٦٠

أفاد أحمد بخاري أن محمد الخامس لما بلغ إلى علمه موضوع المؤامرة، طلب الاطلاع على ملف القضية كاملا. وأضاف أن الملك توصل بملاحظة مهمة عن طريق رجال المخابرات الفرنسية بخصوص هوية الشخص الذي قدم الإفادة أنه لم يدل ببطاقة تعريفه الوطنية، وهو ما جعل الملك يشك في الأمر. فاستدعى وزير العدل وأخاه وسألهما عن بطاقة تعريف الرجل، فأجابا بالنفي. وسأل عن مكان إقامته، ولم يستطع أحد العثور عليه رغم البحث عنه؛ حيث لم يكن يقطن في العنوان الذي أدلى به. ففطن محمد الخامس إلى أن القضية مفبركة، وأعطى أوامره لإيقاف كل شيء[٥٥].

وحسب شهادة عبد اللطيف جبرو، فإن محمد الخامس استقبل ثلاث مرات محمد باحنيني، وزير العدل، آنذاك، واستفسره حول هذه القضية. جرى الاستقبالان الأولان بحضور مولاي الحسن، فكان الوزير يجيب أن التحقيق ما يزال جاريا. لكن في اللقاء الثالث، لم يكن ولي العهد حاضرًا، وهنا أخبر باحنيني الملك: «لا أحد من المتهمين خطط لاختطاف الأمير، كما كان قاضي التحقيق الفرنسي يصر، بشكل قاطع، على هذه الفرضية. وعلى الفور، أمر محمد الخامس بإخلاء سبيل المتهمين»[٥٦].

أطلق سراح بعض المقاومين بعد الاستنطاق أبريل/نيسان ١٩٦٠ وهم: محمد منصور، ومحمد بويزة، والرداد البوعزاوي، وإدريس المقدم، والهاشمي المتوكل، ومحمد بن عزوز. وقررت المحكمة عدم المتابعة في حق عبد الرحمان اليوسفي بتاريخ ٣٠ ماي/ أيار من السنة نفسها. وبخصوص محمد الفقيه البصري، قدم عبد الرحمان اليوسفي في مذكراته مقتطفا من حوار دار بين عبد الرحيم بوعبيد، ومولاي الحسن أواخر ماي ١٩٦٠ في غاية الأهمية:

- عبد الرحيم: «سمو الأمير إلى متى يظل الفقيه البصري قابعا في السجن؟ لقد تجاوز اعتقاله أزيد من ستة أشهر، إذا ارتكب أي جرم فليُقدم إلى المحاكمة؛ إذ ليس من العدل أن يظل رهن الاعتقال بدون أية متابعة».
- ولي العهد مولاي الحسن: «سي عبد الرحيم إنك على صواب، فهذا الفقيه إما أن يُعدم أو يُطلق سراحه»[٥٧].

ويوم ٣ يونيو/ حزيران ١٩٦٠ أصدر محمد الخامس بمناسبة عيد الأضحى عفوا على جل المقاومين الذين اتهموا بتدبير «المؤامرة» دون محاكمة ومنهم محمد البصري الذي لم يصدر في حقه أي حكم في قضية التهم الأربعة المتعلقة بجريدة التحرير[٥٨]. أطلق سراح معظم المقاومين بينما بقي آخرون لم يشملهم العفو؛ إذ صدر في حق أربعة منهم الحكم بالإعدام يوم ١٩ غشت/آب ١٩٦١. وتم تنفيذه يوم ٢٤ يناير/كانون الثاني ١٩٦٢ وهم: مولاي إدريس بن أحمد الدكالي، وأحمد بن محمد تاجا، وعبد الله الزناكي، ومحمد بنحمو الفواخري[٥٩].

خَاتِمَةٌ

خلف اعتقال ومتابعة قادة المقاومة بتهمة التآمر على حياة ولي العهد تداعيات كبيرة على الأوضاع السياسية في المغرب لاحقا؛ حيث انطلاق صراع محموم حول السلطة بين الحسن الثاني والاتحاد الوطني للقوات الشعبية استمر إلى غاية سنة ١٩٧٥ مع مستجدات قضية الصحراء المغربية، وبداية ما عرف بالمسلسل الديمقراطي والإجماع الوطني. لقد شكلت الفترة الممتدة ما بين سنتي ١٩٦٠ و١٩٦١ منعطفا في قناعات وتوجهات عدد من المقاومين الذين اعتقلوا أو نجوا من الاعتقال؛ حيث اقتنعوا بعدم جدوى العمل السياسي في البلاد، وتبنوا العمل المسلح وسيلة لقلب نظام الحكم بالمغرب بمشاركة ومباركة بعض قادة الاتحاد الوطني للقوات الشعبية. فالتعذيب الذي تعرضوا له، وحل جيش التحرير بالجنوب، وإسقاط حكومة عبد الله إبراهيم عمق لديهم الشعور بالإحباط والغبن والإقصاء بعد أن ساهموا في إرجاع الملكية إلى المغرب واستقلال البلاد.

وفي هذه الظروف نشأ التنظيم السري أو التنظيم الموازي أو الجناح البلانكي داخل الاتحاد الوطني للقوات الشعبية ما بين سنتي ١٩٦٠ و١٩٦١ الذي قاده الفقيه البصري لقلب نظام الحكم وتغيير الأوضاع القائمة بالقوة. كما انخرط أحمد أكوليز المعروف بشيخ العرب وعدد من قادة المقاومة وعناصر الاتحاد الوطني للقوات الشعبية في الإعداد للثورة المسلحة انطلاقًا من الجزائر أولاً ثم سوريا وليبيا لاحقًا مما أفضى إلى سلسلة من المواجهات المسلحة والاغتيالات والمحاكمات والاعتقالات أبرزها: مؤامرة ١٦ يوليوز/تموز ١٩٦٣، مصرع شيخ العرب غشت/آب ١٩٦٤، محاكمة مراكش الكبرى ١٩٧١، أحداث ٣ مارس/آذار ١٩٧٣، ومحاكمة القنيطرة يونيو-غشت/ حزيران-آب ١٩٧٣، وانتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان عرفت بسنوات الرصاص أو الجمر، ومآسي عطلت مسيرة التنمية بالبلاد وأضاعت عقودًا من الزمن كان يفترض استثمارها لبناء مغرب أفضل.

الاحالات المرجعية:

(١) **وثائق جيش التحرير في جنوب المغرب ١٩٠٦-١٩٠٩**، إعداد وتقديم محمد بن سعيد آيت إيدر، منشورات مركز محمد بن سعيد آيت إيدر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠١١، ص ١٦.

(٢) محمد بن حمو الكاملي، **صفحات من تجربة حياة**، مراجعة محمد زاد، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ٢٠١٠، ص ٥٣.

(٣) محمد بوراس، **مذكرات الفقيه الفكيكي، سفر في زمن المقاومة والنضال ١٩٤٦-١٩٨٠**، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ٢٠١٥، ص ٩٤.

(4) **Note à l'attention de Monsieur le Ministre Délégué**, le 6/9/1956, p 2. Ministère des Affaires Etrangères, CADN, Rabat Ambassade. 558/PO1 N° 144.

(5) Maurice Buttin, **Ben Barka, Hassan II, De Gaulle, Ce que je sais d'eux**, Préface de Bachir Ben Barka, 2(ème) édition revue et augmentée, Editions Karthala, Paris, 2015, p 92.

(6) Voir le dossier **558/PO1 N° 52**, Ministère des Affaires Etrangères, CADN, Rabat Ambassade.

(٧) محمد البصري، "تجربة الحركة الوطنية مع القصر"، **الاختيار الثوري**، الجزء ١، العدد ٥٣، ١٩٨١، ص ٥١-٥٩.

محمد بن سعيد آيت إيدر، **هكذا تكلم بنسعيد...**، ج ١، إعداد عبد الرحمان زكري، منشورات مركز محمد بن سعيد آيت إيدر، الدار البيضاء، أوميكا غرافيك، ٢٠١٨، ص ١١٩-١٣١.

(٨) **وثائق جيش التحرير في جنوب المغرب**، ص ١٨-٢١.

(9) Douglas. E. Ashford, "Politics and Violence in Morocco", **The Middle East Journal**, Volume XIII, 1959, p 21.

(١٠) بوراس، **مذكرات الفقيه الفكيكي**، ص ١٠٣-١٠٤.

(11) **Les évènements de Bou Arfa**, p 2-3, Lettre de L'Ambassadeur de France au Maroc à Son Excellence Monsieur le Ministre des Affaires Etrangères, Direction Générale des Affaires Marocaines et Tunisiennes, Sous – Direction du Maroc, Paris, n° 2849, Le 8/9/1958. Ministère des Affaires Etrangères, CADN, Rabat Ambassade, 558/PO1 N° 144.

(12) **Un communiqué du cabinet royal à propos de l'Affaire de Bou Arfa**, Echo 31/8/1958. Ministère des Affaires Etrangères, CADN, Rabat Ambassade, 558/PO1 N° 144.

(١٣) مذكرة سلمتها قيادة جيش التحرير بالجنوب إلى محمد الخامس دجنبر/كانون الأول ١٩٥٩، **ضمن وثائق جيش التحرير في جنوب المغرب**، ص ٥٢-٥٤.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٧-٧٨.

(١٥) نفسه، ص ٧٩-٨٠.

(١٦) محمد بن سعيد آيت إيدر، **صفحات من ملحمة جيش التحرير بالجنوب**، تقديم عبد الله إبراهيم، المنشورات المواطنة، الدار البيضاء، ٢٠٠١، ص ٧٧.

عبد الله كيكر، **تجاوزات جيش التحرير بالجنوب في سوس من خلال الشهادات والروايات ١٩٥٦-١٩٦٠**، الطبعة ٢، كلمات للنشر، سلا، ٢٠١١، ص٢٢-٢٥.

(١٧) عبد العزيز الطاهري، الشاهد في المغرب صراع أم تكامل؟ **أسطور للدراسات التاريخية**، العدد ٦، ٢٠١٧، ص ١٠٧.

(18) Ignace Dalle, **Les trois rois : la monarchie marocaine de l'indépendance à nos jours**, Fayard, Paris, 2004, p 164.

(١٩) وزير الدفاع ووزير الداخلية يقيمان دعوى ضد التحرير، **التحرير**، العدد ١٦٢، ١١ شتنبر/أيلول ١٩٥٩، ص ١.

(٢٠) عصام، صباح النور، **التحرير**، العدد ١٨٢، ١ أكتوبر/تشرين الأول ١٩٠٩، ص ١-٢.
(٢١) الموساوي العجلاوي، **من الاتحاد الوطني إلى الاتحاد الاشتراكي ١٩٥٩-١٩٨٣**، مطبعة اليديني، الرباط، ٢٠٠٢، ص ٥٤.
(٢٢) قضية جريدة التحرير ومتابعة مديرها ورئيس تحريرها، **الرأي العام**، العدد ٧٤١، ١٨ دجنبر/كانون الأول ١٩٠٩، ص ١.
(23) Note Les responsabilités de l'ALM et du mouvement de la Résistance et du Libération dans l'affaire du « Complot ». Quatre mois de crise au Maroc (décembre 1959- avril 1960), 2/5/1960, p 4-5. Ministère des Affaires Etrangères, CADN, Rabat Ambassade, 558/PO1 N° 52, 1958-1961.
(٢٤) **الرأي العام**، العدد ٨١٦، ٢٦ فبراير/شباط ١٩٦٠، ص ١.
(٢٥) صدر أول عدد من جريدة ليفار أكتوبر ١٩٥٨ تحت إدارة أحمد رضا اكديرة، صديق مولاي الحسن ومدير ديوانه. وخصصت أعمدتها لانتقاد خيارات حكومة عبد الله إبراهيم والهجوم عليها بهدف إسقاطها. وكان آخر عددها يوم ٢١ ماي/أيار ١٩٦٠ الذي حمل خبر إقالة حكومة إبراهيم. انظر عثمان أشقرا، **الحركة الاتحادية أو مسار فكرة تقدمية ١٩٥٩-١٩٩٩**، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠١، ص ٤٢.
(26) Le complot, **Les Phares**, 20 février 1960, p 3.
(٢٧) من الذي كان يحاول اغتيال ولي العهد، **الأيام**، العدد ٣٩، ٢٩ فبراير/ شباط ١٩٦٠، ص ٤.
(٢٨) آخر التفاصيل عن المؤامرة الإجرامية الكبرى، **الأيام**، العدد ٣٨، ٢٢ فبراير/شباط ١٩٦٠، ص ٢.
(٢٩) محمد عابد الجابري، **من الضغوط على محمد الخامس إلى الحكم الفردي المطلق، قمع المقاومين ومؤامرة تصفية الاتحاد ١٦ يوليوز ١٩٦٣**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ص ٩٢.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(31) Maurice Buttin, **Ben Barka, Hassan II, De Gaulle**, op cit, p 111-112.
(٣٢) آيت إيدر، **هكذا تكلم بنسعيد...**، ص ١٩١.
(٣٣) بوراس، **مذكرات الفقيه الفكيكي**، ص ١٠٩.
(٣٤) مجلس شكل في المرحلة الانتقالية التي سبقت عودة محمد الخامس من المنفى إلى المغرب نونبر ١٩٥٥ بعد عزل محمد بن عرفة أكتوبر ١٩٥٥ حيث كان العرش شاغرا.
(٣٥) العلامة شيخ الإسلام ابن العربي العلوي يقول: إن المؤامرة ضد المقاومين ليست إلا مكيدة استعمارية للإيقاع برجال المغرب الذين ينتظر منهم تحقيق الجلاء، **الرأي العام**، العدد ٨٨٩، ١٠ مارس/آذار ١٩٦٠، ص ١-٢.
(٣٦) محمد لومة، **مكافح مغاربي... يتذكر**، (أبرز المحطات النضالية للمجاهد المغاربي سعيد بونعيلات ونضاله المبكر لتحضير اندلاع الثورة الجزائرية)، المطبعة السريعة، القنيطرة، ٢٠١٣، ص ١٠١.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣-١٠٤.
(٣٨) الجابري، **من الضغوط على محمد الخامس إلى الحكم الفردي**، ص ٩٥.
(٣٩) جون واتر بوري، **أمير المؤمنين والنخبة السياسية المغربية**، ترجمة عبد الغني أبو العزم، عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، مؤسسة الغني للنشر، مطبعة فضالة، المحمدية، ٢٠٠٤، ص ٢٩٠.
(٤٠) **السياق التاريخي للانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان بالمغرب**، إعداد مجموعة من الباحثين والمساعدين تحت إشراف فريق العمل المكلف بالدراسات والأبحاث بهيئة الإنصاف والمصالحة، منشورات المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، ٢٠٠٩، ص ٦٣-٦٤.
(٤١) الجابري، **من الضغوط على محمد الخامس إلى الحكم الفردي**، ص ٩١-٩٧.
(42) Note: Les responsabilités de l'ALM et du mouvement de la Résistance et du Libération dans l'affaire du «Complot», op cit, p 9.
(٤٣) لومة، **مكافح مغاربي**، ص ١٠٥-١٠٦.
(٤٤) محمد البصري، "تجربة الحركة الوطنية مع القصر"، **الاختيار الثوري**، الجزء ٢، العدد ٥٤ ١٩٨١، ص ٨٨.
(٤٥) عبد الرحمان اليوسفي، **أحاديث فيما جرى، شذرات من سيرتي كما رويتها لبودرقة**، إعداد مبارك بودرقة، الجزء١، دار النشر المغربية الدار البيضاء، ٢٠١٥، ص ٨٣.
(٤٦) عبد الرزاق السنوسي معنى، **نصف قرن من مصارعة النمرة (مواجهة ساخنة بين السلطة والصحافة الاتحادية)**، مطبعة لموريا، الدار البيضاء، ٢٠٠٨، ص ٧٧.
(٤٧) عبد السلام الجبلي، **أوراق من ساحة المقاومة المغربية**، صياغة عبد العزيز آيت بنصالح، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ٢٠١٥، ص ١٨٢-١٨٣.
(٤٨) عبد العزيز كوكاس، في سلسلة استجوابات الصحيفة مع فاعلين سياسيين، محمد بن سعيد لأول مرة يتحدث عن العلاقة مع الملك الراحل، ومؤامرة ١٩٦٠ وخيبات الاستقلال، الصحيفة، العدد ٢٠، ١-٧ يونيو/حزيران ٢٠٠١، ص ١٣.
(٤٩) بوراس، **مذكرات الفقيه الفكيكي**، ص ١٠٩.
(50) Pierre Vermeren, **Histoire du Maroc depuis l'Independence**, 4ème édition, La Découverte, Paris, ٢٠١٦, p 27.
(٥١) أحمد البخاري، ضابط المخابرات السابق، يبوح بأسرار جديدة: هذه تفاصيل حياكة مؤامرة إقحام بن حمو الفواخري في أول تهديد لحياة الحسن الثاني، **الأخبار**، العدد ٥٤٤، ٢١ غشت/آب ٢٠١٤، ص ٢٢.
(52) Note : Les responsabilités de l'ALM et du mouvement de la Résistance et du Libération dans l'affaire du « Complot », op cit, p 11.
(٥٣) إسماعيل بلاوعلي، "سعيد بونعيلات ضحية الإعدامات الثلاث"، حوار مع سعيد بونعيلات، **زمان**، العدد ٣٩، يناير/كانون الثاني ٢٠١٧، ص ٣٢.
(٥٤) بوراس، **مذكرات الفقيه الفكيكي**، ص ١٠٩.
(٥٥) البخاري، ضابط المخابرات السابق، يبوح بأسرار جديدة، **الأخبار**، العدد ٥٤٤، ٢١ غشت/آب ٢٠١٤، ص ٢٢.
(٥٦) عبد اللطيف جبرو، "الدليمي، بن جلون والآخرون"، **زمان**، العدد ٣٠، أبريل/نيسان ٢٠١٦، ص ٣١.
(٥٧) اليوسفي، **أحاديث فيما جرى**، ج ١، ص ٨٣.
(٥٨) الوفود والبرقيات تتوارد على الكتابة العامة للاتحاد الوطني للتهنئة بإطلاق سراح المقاومين، **الرأي العام**، العدد ٩١٥، ٤ يونيو/حزيران ١٩٦٠، ص ١.
(٥٩) السنوسي، **نصف قرن من مصارعة النمرة**، ص ٨٤.

مقالات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

جوانب من الحياة الاجتماعية في منطقة الحوض الأوسط للنيجر خلال القرن التاسع عشر الميلادي من خلال الرحلات الاستكشافية الأوروبية
رحلة "مانغو بارك" نموذجًا



هشام بلمسرحة

باحث دكتوراه في العلاقات المغربية الإفريقية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية المحمدية

جامعة الحسن الثاني – المملكة المغربية

مُلَخّصْ

من المؤكد أن اهتمام الأوروبيين بالقارة الإفريقية عامة، ومنطقة الحوض الأوسط للنيجر خاصة، اندرج في سياق تاريخي محدد ومحسوم فيه الآن، وهو السباق المحموم لاكتشاف المناطق المزمع استعمارها آنذاك. وتبعا لذلك نظمت الدول الأوروبية رحلات استكشافية متعددة الانتماءات والتخصصات، استحوذت فيها إنجلترا وفرنسا على النصيب الأوفر بشكل يعكس اهتمامها بالمنطقة. يهدف هذا المقال إلى تسليط الضوء على جانب من الرحلات الاستكشافية الأوروبية لمنطقة الحوض الأوسط للنيجر، خلال نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر الميلادي، من خلال نموذج رحلة "مانغو بارك"، ويشتمل هذا المقال على مجموعة من المباحث حاولنا من خلالها التعريف بهذه الرحلة، وبصاحبها وسياقها التاريخي، وأهم الأهداف التي جاء من أجلها صاحب الرحلة إلى منطقة الحوض الأوسط للنيجر، ناهيك عن الصور والانطباعات التي خلفها الرحالة حول المجال المذكور. وقد توصل البحث إلى اعتبار رحلة "مانغو بارك" من الرحلات النفيسة والنادرة، نظرًا لما تزخر به من معطيات وبيانات وإضافات قيمة وفي غاية الأهمية، من شأنها-إذا ما استغلت بالكيفية المثلى والصحيحة-أن تسد الفراغ المعرفي والبياض الذي تشكو منه الكتابات التاريخية المحلية، التي يغلب عليها الشح والابتسار، سواء على صعيد عناصرها الإخبارية أو ما قدمته من حقائق ووقائع موثقة.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال:	١٠	أبريل	٢٠٢٢
تـاريخ قبــول النشــر:	٢٥	مايو	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

الحياة الاجتماعية، الرحلات الاستكشافية الأوروبية، الحوض الأوسط للنيجر، "مانغو بارك"

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.286058



الاستشهاد المرجعي بالمقال:

هشام بلمسرحة. "جوانب من الحياة الاجتماعية في منطقة الحوض الأوسط للنيجر خلال القرن التاسع عشر الميلادي من خلال الرحلات الاستكشافية الأوروبية: رحلة "مانغو بارك" نموذجًا".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ١٦٧ – ١٧٤.

Corresponding author: hicham.belmsrha.mr@gmail.com

Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَةُ

من المؤكد أن اهتمام الأوروبيين بالقارة الإفريقية عامة، ومنطقة الحوض الأوسط للنيجر خاصة، اندرج في سياق تاريخي محدد ومحسوم فيه الآن، وهو السباق المحموم لاكتشاف المناطق المزمع استعمارها آنذاك. وتبعا لذلك نظمت الدول الأوروبية رحلات استكشافية متعددة الانتماءات والتخصصات، استحوذت فيها إنجلترا وفرنسا على النصيب الأوفر بشكل يعكس اهتمامهما بالمنطقة حيث توافد عدد من الرحالة الأوروبيين ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، كان منهم التاجر والسفير والمغامر والجاسوس والمستكشف والمبشر والأسير والرسام والباحث، نشروا ملاحظاتهم ومشاهداتهم وانطباعاتهم على شكل كتب ومذكرات ورسائل وتقارير مطولة. ويظهر أن أغلب الرحالين والمستكشفين الأوروبيين الذين جابوا مجاهل القارة السمراء-على الأقل منذ مطلع القرن التاسع عشر-كانوا مغامرين، وارتادوا المجهول، واكتشفوا العجيب والغريب، ونقبوا عن الطريف والمدهش، وخرجوا عن المألوف، بحثا عن الثراء السريع، ورغبة في الحصول على جائزة خاصة، وقد كانت من الغايات الرئيسية التي دفعتهم إلى التنقل إلى عين المكان، متجشمين عناء السفر في البر والبحر، ومخاطرين بأرواحهم وأجسادهم، أملا في تحقيق بعض المكاسب المادية والمعنوية والرمزية. وفي هذا السياق جاءت رحلة المستكشف الاسكتلندي "مانغو بارك"، التي تعتبر من أوائل الشواهد المصدرية التاريخية الأوروبية، عن منطقة الحوض الأوسط للنيجر في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، حيث استطاعت أن تمدنا بمعلومات ومعطيات وإيماءات نفيسة وكثيفة، عن الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والثقافية والجغرافية وكذا الحياة اليومية، والعادات والتقاليد والاحتفالات، من داخل منطقة الحوض الأوسط للنيجر خلال القرن التاسع عشر، وذلك في وقت انقطعت في فيه الأخبار عن هذا الجزء من القارة السمراء.

إذن، ما هي الصورة التي رسمها الرحالة والمستكشف الإسكتلندي "مانغو بارك" عن منطقة الحوض الأوسط للنيجر؟ وإلى أي حد تمكن من تشخيص الواقع الاجتماعي للمجال المذكور في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر الميلادي؟

أولاً: التعريف بالمستكشف "مانغو بارك" ورحلته إلى منطقة الحوض الأوسط للنيجر

١/١-تعريف "مانغو بارك"

ولد الرحالة والمستكشف "مانغو بارك" في سيلكيركاشير[١] في إسكتلندا في ٢٠ سبتمبر ١٧٧١، في فاولشيلز أون ذا يارو، في المزرعة التي استأجرها والده من دوق باكلوك. وكان الطفل السابع لفلاح إسكتلندي في عائلة من ثلاثة عشر نفرا[٢]. تلقى تعليمه في المدرسة الثانوية بالمنطقة، وبعد أن تلقى تعليما جيدا، رافق جراحًا يدعى توماس أندرسون في سيلكيرك، وبعد ذلك التحق بجامعة إدنبرة ما بين (١٧٨٩-١٧٩١) لدراسة الطب، وحصل على دبلوم في الجراحة[٣]، وبعدها إلتقى بالسير جوزيف بانكس[٤]، الذي كان وقتها رئيسا للجمعية الملكية، وقدمه صهره جيمس ديكسون وهو عالم نبات ذو سمعة، ثم حصل على مركز جراح مساعد على متن سفينة "وورسستر" وقام على متنها برحلة في عام ١٧٩٢م إلى بنغكولو في سومطرة[٥]، وعند عودته في عام ١٧٩٣م ساهم في وصف ثمانية أسماك سومطرية جديدة إلى محضر تقارير المجتمع الليني، ثم دخل الكلية الملكية للجراحين بإنجلترا[٦]، وقد عرض خدماته في عام ١٧٩٤ على الجمعية الإفريقية[٧]، وهي التي كانت حينئذ تبحث عن خليفة للرائد دانيال هوتون[٨] المتوفى في الصحراء أثناء قيامه عام ١٧٩٠ باكتشاف مجرى نهر النيجر.

كما نجح في رحلته الأولى (١ يونيو ١٧٩٥ إلى ١٠ يونيو ١٧٩٧) حيث اخترق خلالها حوض السنغال الأعلى حتى بلغ نهر النيجر كأول أوروبي يصل إليه، بل وصل إلى تمبوكتو[٩]. وفي رحلته الثانية (٣١ يناير ١٨٠٥ إلى يناير ١٨٠٦) بلغ فيها نهر النيجر، وتوغل في صانصاندينك[١٠] وسيكو[١١] رغم فقدانه لكافة أعضاء فريقه باستثناء واحد منهم، متحديا هذا الوضع، ومع ذلك واصل الاستكشاف حتى نهاية نهر النيجر، وإن كان يتوقع بلوغه في أواخر يناير ١٨٠٦. بيدا أن قلة مؤنته وتعرض ما تبقى من فريقه لهجمات السكان الأصليين أدى إلى سقوطه غريقا في نهر النيجر[١٢].

٢/١-السياق التاريخي لرحلة "مانغو بارك" إلى منطقة الحوض الأوسط للنيجر

تعود وقائع هذه الرحلة إلى نهاية القرن الثامن عشر الميلادي وبداية القرن التاسع عشر الميلادي، ففي ظل التحولات السياسية والتقنية والاقتصادية والاجتماعية التي عرفها النظام الرأسمالي الأوروبي خلال القرن التاسع عشر، برزت الظاهرة الاستعمارية سبيلا لتجاوز التناقضات

الاقتصادية والاجتماعية والمالية المرتبطة بهذا النظام. حيث نشطت إبان تلك الحقبة الرحلات الأوربية الاستكشافية فيما وراء البحار، في إطار التمهيد لتدشين المشاريع الاستعمارية الأوربية بالعالم؛ عبر التقرب والانفتاح على المجتمعات غير الأوربية، ودراسة مظاهر حياتها الاجتماعية والثقافية وتركيبتها الإثنية ووضعيتها السياسية وبنياتها الاقتصادية، مما مكن من تقديم صورة دقيقة عن العوالم المستهدفة، وضمن هذا السياق جاءت رحلة "مانغو بارك" الاستكشافية سنة ١٧٩٥م، في إطار الرحلات التي أرسلتها الجمعية الجغرافية الإفريقية[١٣] للكشف عن نهر النيجر[١٤]. حيث عرض بارك خدماته في عام ١٧٩٤ على الجمعية الأفريقية، التي كانت تبحث عن خليفة للرائد دانيال هوتون الذي تم إرساله في عام ١٧٩٠ لاكتشاف مجرى نهر النيجر إلا أنه مات في الصحراء[١٥].

١/٣-أهداف رحلة "مانغو بارك" إلى منطقة الحوض الأوسط للنيجر

نستطيع القول من خلال ما توافر لدينا من معلومات، أن رحلة "مانغو بارك" الاستكشافية إلى منطقة الحوض الأوسط للنيجر، كان لها هدفين أساسيين أكدهما "مانغو بارك" بنفسه حيث جاء على لسانه "ينبغي عليّ أن أهلك في رحلتي، كما ينبغي أن تهلك معي آمالي وتوقعاتي، وينبغي عليّ كذلك أن أنقل جغرافية إفريقيا بحيث تصبح معروفة أكثر لأهل بلدي، وأن أفتح أمام طموحاتهم وأمام صناعاتهم مصادر جديدة من الثروة، وقنوات جديدة للتجارة"[١٦]. وبذلك تُعَدّ هذه الرحلة غاية في الأهمية لما قدمته لنا من معلومات متعددة ومتنوعة، شملت الجانب التاريخي، السياسي، العسكري، الاجتماعي، الاقتصادي، الديني والثقافي، كما أنها أمدتنا بمادة جغرافية وصفية دسمة مهمة ومتباينة، تصنف ضمن الجغرافية الطبيعية والجغرافية البشرية، على الرغم من كون الرحالة لم يكن عالمًا جغرافيًا.

١/٤-مسار رحلة "مانغو بارك" إلى منطقة الحوض الأوسط للنيجر

كانت انطلاقة رحلة "مانغو بارك" الاستكشافية إلى منطقة الحوض الأوسط للنيجر سنة ١٧٩٥م[١٧]، حيث بدأ رحلته من بلدة بيزانيا[١٨] الواقعة على نهر غامبيا، ومنها عبر منطقة منابع نهر السنغال، ثم وصل إلى بلدة سيغو الواقعة على نهر النيجر[١٩]، وسار بعدها مسافة لكنه اضطر للعودة مع قافلة حتى نقطة البداية، وبعد ذلك سافر إلى لندن فوصلها سنة ١٧٩٧م[٢٠]. ولعل ما يلاحظ في هذا الصدد أن الرحالة "مانغو بارك" قد زار مجمل منطقة الحوض الأوسط للنيجر من الغرب إلى الشرق، في إقبال نادر ورغبة جامحة واندفاع غريب، نحو غايته الرئيسية وهي الكشف عن نهر النيجر.

١/٥-رحلة "مانغو بارك" إلى منطقة الحوض الأوسط للنيجر (قراءة في قيمتها العلمية، ومكانتها التاريخية)

لا مشاحة في أن رحلة "مانغو بارك" تعتبر بحق من أهم الكتابات الرحلية الأجنبية، التي أرخت بدقة متناهية لأوضاع الحوض الأوسط للنيجر الاجتماعية، تحديدا في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، وهكذا أسهمت هذه الرحلة الاستكشافية الاثنوغرافية بجلاء في بلورة ومعالجة قضايا وموضوعات تاريخية واجتماعية وأنثروبولوجية جد نادرة، بل ومثيرة، وإنصافا منا نقر جازمين أن هذه النوعية من البيانات والمعطيات ذات الطبيعة الاجتماعية والأنثروبولوجية كانت غاية في الأهمية،إذ لم نكن نعتقد أو نتصور إطلاقا أن تلتفت إليها هذه الرحلة الاستكشافية، أو بالأحرى أن تكشف عن الكثير من التفاصيل والجزئيات حولها، حيث درس صاحب الرحلة-بشكل دقيق ومسهب-الحياة اليومية والمعيشية للسكان؛ مثل الطعام واللباس والسكن والاستهلاك، كما عمل على وصف أنماط العيش والعادات والتقاليد وكذا الفنون والفلكلور والمعتقدات والطقوس والمتخيل... إضافة إلى ظواهر اجتماعية أخرى مثل؛ الرق والحرية والجنس والشعوذة والسحر واللهو والجريمة والدين والعنف والتمثلات والذهنيات وسلوك الناس المحليين وعناصر الثقافة المادية واللامادية.

ثانيًا: جوانب من الحياة الاجتماعية

يحفل نص "رحلات من وسط القارة الإفريقية" للرحالة والمستكشف الإسكتلندي "مانغو بارك" بمعطيات عديدة، وبيانات متنوعة، حول مختلف العوائد الاجتماعية، التي كانت منتشرة في مختلف ربوع الحوض الأوسط للنيجر في القرن التاسع عشر، مثل؛ الطعام واللباس والسكن والتعليم، كما يحفل النص أيضًا بمعلومات وإيماءات جد نادرة وثمينة بخصوص مجمل الظواهر الاجتماعية التي كانت متفشية في المجتمع الإفريقي، إبان القرن التاسع عشر الميلادي. من قبيل شرب الخمر والدخان وتفشي ظواهر السحر والشعوذة والجهل وتفشي ظاهرة اللصوصية والحرابة وما سواها من ظواهر وقضايا اجتماعية شائعة ومسكوت عنها، وما زاد من قيمة وجودة المعلومات التي اختزنها الرحالة في ذاكرته ودونها في مؤلفه كونها معطيات ميدانية استقاها بنفسه من عين المكان، الشيء الذي جعلها تتميز ببعد توثيقي هام، مما أكسبها مصداقية تجعلنا نطمئن إلى نتائجها ودقتها وصدقها.

٢/١-العادات الاجتماعية

أ- الطعام

لقد وصف الرحالة والمستكشف الاسكتلندي "مانغو بارك" عددا من الأطعمة التي قدمت له أثناء تجواله في منطقة الحوض الأوسط للنيجر، والتي يأتي في مقدمتها الكسكس، بوصفه الأكلة الرسمية والمفضلة للأهالي[٢١]، إضافة إلى أطباق تعتمد على لحم الغنم والبقر والماعز، بينما يصنع الخبز غالبا من الذرة أو الشعير الذي يقدم مع العسل ولبن المواشي أو الشاي، ومن جهة أخرى نجد أن المغاربة قد أضافوا العديد من عاداتهم إلى أنماط الأكل هناك[٢٢]، حتى أصبحت جزءا من الوجبات اليومية، وبالمقابل نجد أن الوجبات التي تعتمد أساسا على الذرة والأرز أضحت أيضًا من الأطعمة المفضلة لدى السكان، أما الأسماك فكانت في الغالب تؤكل مجففة، وقد غلب استعمال الأرز على الأطباق أكثر مما سواه من أنواع الحبوب والقطاني، وكذلك كانت لهم أطعمة تعتمد أساسًا على الزبدة[٢٣] وزيت الزيتون اللذان يدخلان في إعداد الأكلات الشهيرة عندهم كالقطاني والتخمير التي يتم تحضيرها من الذرة، وهي إحدى أنواع العصيدة، التي لا تختلف كثيرًا عن طريقة إعداد المرطبات وهي الذرة المطبوخة في الحليب[٢٤]، والتي تقدم في صبيحة المناسبات والأعياد بمعية المكسرات أو مع البيض والذرة المسلوقة والتمر وطبق الديجة وهي الذرة بالحليب[٢٥]، هذا بالإضافة إلى بعض الخضر والفواكه المحلية كالبطيخ والطماطم والبطاطا والملوخية والبصل والقرع[٢٦] وورق التبلدي الأصبعي وطحين ثمرته والقرع والفصوليا وأوراق بقل الروم "جيسوما" التي تذكر بحموضة الكربل المدرجة ضمن التوابل مع زبدة البقر أو الغنم وزبدة الشيا "بولانحا" ومختلف التوابل[٢٧].

ب- اللباس

يلبس الرجال ثوبا فضفاضا لا يختلف عن اللوح، مع أدراج تصل إلى منتصف الطوق إلى أسفل الساق[٢٨] ويسمى "سيبي" وهو سروال واسع لكنه أضيق قليلاً من السروال التقليدي المغربي، ويصنع على العموم من القطن ولا يحيد عن اللونين الأزرق أو الأبيض، إلا أن الهندام لا تكتمل إلا مع "طيلبي" وهو لباس مفتوح الجانبين وغير مخيط إلا في أطرافه السفلى، مانحا بذلك أكمام واسعة جدا، ويتوفر هذا اللباس على جيب عميق عند الصدر، غالبا ما يملك الموسرون اثنين من تلك الطيبليات إحداهما بيضاء والثانية زرقاء، ويستبدل البعض منهم الطيبلية بلباس آخر تدعى "المصاورية"، وهي قميص واسع الأكمام، وعند ارتداء لباسين تلبس المصاورية في الأسفل[٢٩]، أما "الفرنجة" فهي لباس قريب الشبه ويتم ارتداؤه بنفس الشاكلة، ولا يرى أبدا شخص ذو اعتبار دون قطعة من القماش على الكتف وتقوم مقام برنس أهالي الشمال[٣٠]، وهو في الغالب تجميع لشرائط القطن المحلي الأبيض، المطرز بخط أحمر أو بمستطيلات صهباء صغيرة، وتحمل قطعة القماش تلك تسمية "سيمفيتي"، وهناك نوع آخر من السيمفيتي مكونة من شرائط زرقاء غامقة شديدة الضيق تدعى "ديزا"، وهو لباس طويل الشراشيب[٣١]، ويرتدون صنادل على أقدامهم وقبعات قطنية بيضاء على رؤوسهم[٣٢].

أما بالنسبة للنساء فيتكون لباس المرأة من قطعتين من القماش، يلتف كل منهما حول الخصر، وتتدلى حتى الكاحلين، لتلبي الغرض من التنورة الداخلية، والأخرى ملقاة بإهمال على الحضن والكتفين[٣٣]، كما تحيط النسوة عوراتهن بنسيج حريري أو وزرة من كافة الألوان ومن مختلف الأثواب، من القماش الخشن المحلي إلى القطن الأوروبي المستورد، والطيلبي المزركش بالحرير شائع في أوساطهن على غرار الرجال[٣٤]، كما يرتدين أيضًا "الصاية" أو المصاورية بأكمامها الواسعة والتي تنتهي بدورة، وكافة هاته الألبسة مزدانة قليلا أو كثيرا بالحرير الأحمر أو الأبيض أو الأصفر أو الأخضر حسب ثراء صاحبتها[٣٥]، كما يرتدين في أرجلهن نعالاً عربيًا أحمر، بالإضافة إلى نعال مزركشة بالحرير ذات بطانة دقيقة[٣٦].

ج- السكن

لقد تميز السكن في منطقة الحوض الأوسط للنيجر في مجمله بالبساطة، حيث يكتفون بأكواخ صغيرة وغير ملائمة، تتشكل من جدار طيني دائري يبلغ ارتفاعه أربعة أقدام، ويوضع فوقه سقف مخروطي الشكل، يتكون من قصب الخيزران، مغطى بالقش والعشب، ويتشابه قصر الملك مع كوخ العبد[٣٧]، أما أثاثهم المنزلي فبسيط بنفس القدر، وداخل الكوخ ينتصب حاجز من العصي الموضوعة على أوتاد منتصبة، على بعد حوالي قدمين من الأرض، ومبسوط عليها سجادة أو جلد ثور تلبي الغرض من السرير، ويتكون الباقي من جرة ماء وبعض الأواني الفخارية لتعليب طعامهم، وعدد قليل من الأوعية الخشبية والكالاباش وهي القصعة، وكرسي واحد أو اثنين منخفضين[٣٨].

د- التعليم

الحقيقة أن المعلومات الواردة بكتب الرحالة عن المؤسسات التعليمية تتصف بالندرة الشديدة، ولعل انشغالهم

بتسجيل الأمور الاقتصادية والجغرافية والسياسية جعلهم يضربون عن هذه المؤسسات الآنفة الذكر صفحا، بيد أن ذلك لم يحل دون ورود إشارات عفوية بهذا الخصوص، فقد أشار الرحالة "مانغو بارك" إلى الكتاتيب[٣٩] (مدارس صغيرة)، في المدن المختلفة[٤٠]، حيث يتعلم الأطفال الوثنيون والمسلمون قراءة "القرآن الكريم" وسنة الرسول (ﷺ)[٤١]، ويركز علماء الدين المسلمون على الجوانب العقلية وصياغة حياة وشخصية تلاميذهم، بحيث لا يمكن بعد ذلك تغييرها أو تعديلها، كما يقول بارك: "وقد زرت كثيرًا من هذه المدارس الصغيرة (الكتاتيب) أثناء تقدمي في المنطقة، ولاحظت بسعادة ما يتحلى به التلاميذ من طاعة مطلقة، ووددت من كل قلبي أن لو كانوا يتلقون دروسًا أفضل ودينًا أنقى[٤٢].

هـ-العادات والتقاليد

الضيافة والكرم

يُعَدّ الكرم من أبرز العادات والتقاليد التي عايشها الرحالة في منطقة الحوض الأوسط للنيجر، وأسهب في ذكرها والإشادة بها، سواء ما تلقاه من الملوك أو كبار الشخصيات وحتى من عامة الشعب، فد تنافس البدوي والحضري في الكرم وحسن الضيافة، وتلك الصفة متأصلة في الإنسان الإفريقي مند القدم، فلما جاء الإسلام أكد عليها وحض المسلمين على البدل والعطاء وإكرام الضيف.

وعادة الكرم لها ضرورتها في تلك المنطقة من القارة السمراء، وقد أدرك السكان ذلك فبذلوا كل ما في وسعهم لإكرام ضيوفهم، وكانت مظاهر الكرم تتجلى في الترحيب بالضيف ومؤانسته، وفي هذا الصدد أكد "مانغو بارك" بقوله: تقدمنا دون توقف حتى وصلنا أمام منزل الملك، كنت محاطًا تمامًا بجموع المتفرجين، لدرجة أنني لم أحاول التراجع لكنني أرسلت إلى المالك وابنه مادي كونكو[٤٣] أعلمه بوصولي، وبعد قليل عادوا برفقة رسول من الملك مشيرًا إلى أنه سيراني في المساء، وفي هذه الأثناء كان للرسول أوامر بتأمين مسكن لي، ورؤية أن الحشد لم يتحرش بي، ثم قادني إلى محكمة وعند بابها وضع رجلاً بيده عصا لإبعاد الغوغاء، ثم أراني كوخًا كبيرًا كان من المقرر أن أسكن فيه ونادراً ما جلست في هذه الشقة الفسيحة، وفي المساء أرسل لي الملك شاة من أجل وجبة العشاء[٤٤].

عاداتهم في الطعام

تقدم ثلاث وجبات رئيسية في اليوم، "الجيركاري" أو الفطور حوالي الثامنة صباحا، حيث يتناول خلالها بقايا وجبة الليل السابقة أو الخبز المبلل في الزبدة والعسل، أو الهبة وهي نوع من الحساء المصفى والمعد بالطحين أو الدخن[٤٥] أو القمح المتصلب والمسحوق بالتوابل المختلفة، ثم وجبة "التيركوزي" أو الغداء والذي يتم تناوله حوالي الثانية والنصف بعد الزوال، وفي المساء وجبة "الهاورو" أو العشاء والتي يتم تأخيرها إلى منتصف الليل[٤٦]، وإلى جانب الوجبتين الأخيرتين يؤكل "التازو" أو الكسكس لعدة مرات في اليوم، بينما يتناول الموسرون الشاي، أما القهوة فهي قليلة التداول جراء ندرتها[٤٧].

٢/٢-سلوكيات وظواهر اجتماعية

أ -ظاهرة تعدد الزوجات

لقد شكلت ظاهرة تعدد الزوجات إحدى أكثر الظواهر إثارة لانتباه الرحالة "مانغو بارك" أثناء تجوله في هذا المجال، وهذه الظاهرة كانت حكرا على الرجال الأحرار دون غيرهم من العبيد[٤٨]، إذ يقول بارك في هذا الصدد "نظرا لأن كل رجل حر لديه عدد كبير من الزوجات، فإنه من الضروري لمنع-على ما أعتقد-الخلاف الزوجي أن يتم استيعاب كل واحدة من السيدات في كوخ خاص بها، وجميع الأكواخ التي تنتمي إلى نفس العائلة محاطة بسياج مبني من قصب الخيزران[٤٩].

ولم يكتفي "مانغو بارك" بإيراد هذه المعلومات بل أطنب في الحديث عن المشاكل التي يطرحها تعدد الزوجات؛ والتي كان أبرزها عدم قدرة الزوج على فرض سلطته على أزواجه، مما جعله يلجأ إلى "الممبو جومبو" وفي هذا الصدد يقول "مانغو بارك" "وكان هذا الغول بالنسبة لسكان مدن الماندينغو[٥٠]، وعرف باسم "ممبو جومبو"، وكان الرجال هم الذين يرتدون هذا الثوب (ثوب الغول) كي تبقى نسائهم خاضعة لهم، وفيما يتعلق بالرجال في هذه القبائل فإنهم لم يتقيدوا بحد عند تعدد الزوجات، فكل رجل يتزوج أكبر عدد من السيدات[٥١]، يمكن أن يحتفظ بهن بسهولة، وكثيرا ما يحدث أن الزوجات لا تتفقن فيما بينهن، وفي بعض الأحيان كان النزاع الأسري يصل إلى الذروة لدرجة أن سلطة الزوج لم يعد في مقدورها حفظ السلام في بيت الزوجية، وفي هذه الحالة يستدعى "الممبو جومبو" وهو في كل الأحوال يكون الفيصل الحاسم[٥٢]، وكان هذا الوزير القريب للعدل والذي من المفترض أن يكون فيه الزوج نفسه أو أحد الأشخاص الذين يختارهم الزوج أيضًا، يرتدي هذا اللباس الحقير والذي أشرنا إليه من قبل، وأن يتسلح بصولجان يمثل السلطة العامة ثم يعلن قدومه بصرخات مرتفعة وحزينة، وبعد ذلك يبدأ تمثيله الصامت وبخاصة عند اقتراب الليل، وعلى الفور يحتشد سكان المدينة وبعد ذلك يبدأ الحفل بالأغاني والرقص

الذي يستمر حتى منتصف الليل، وعند هذا الحد يستقر رأي "الممبو جومبو" على المذنب[٥٣]، وبعد ذلك يلقي القبض على الضحية، وينزع ملابسها فتصبح عارية، وتربط في عمود وتجلد بعصا "الممبو جومبو" وسط صياح وسخرية المحتشدين، ومن الملاحظ أن بقية السيدات يصحن بأعلى أصواتهن في هذه المناسبة على أخواتهن غير السعيدات"[٥٤].

ب-شرب الدخان

يستشف من إشارات الرحالة "مانجو بارك"-باعتباره شاهد عيان-أن شرب الدخان زمن تجوله في منطقة الحوض الأوسط للنيجر خلال أواخر القرن الثامن عشر الميلادي ومطلع القرن التاسع عشر الميلادي، كان من العادات والسلوكيات الرائجة والمتفشية في المجتمع الإفريقي، ويذكر أن الزنوج لا يذهبون لتناول العشاء حتى وقت متأخر، ومن أجل تسلية أنفسهم أثناء تحضير اللحم البقري، كان من المرغوب فيه أن يروي المانديغو بعض القصص المشوقة عند الاستماع إليها، وتدخين التبغ[٥٥]، كما يوجد في كل مدينة مسرح كبير يسمى بنتاج، والذي يستجيب لغرض القاعة العامة أو منزل المدينة، ويتكون من قصب متشابك، وهي محمية بشكل عام من أشعة الشمس بحكم إقامتها في ظل بعض الأشجار الكبيرة، وهو الموضع ذاته الذي يتم فيه التعامل مع الشؤون العامة والمحاكمات، كما يجتمع فيه الكسالى والبطيئون للتدخين وسماع أخبار اليوم[٥٦].

ج-معاقرة الخمور

بين المستكشف "مانغو بارك"، أن الخمر بأنواعه المختلفة، كان من بين المشروبات التي تقبل عليها بعض الفئات الاجتماعية أيما إقبال، ومما يجعل السمر معهم لطيفا تناولهم الجعة (البيرة)، التي يصنعونها بتخمير الذرة، ولم أذق أفضل من هذه البيرة في بريطانيا العظمى[٥٧]، ويطلقون على البيرة اسم "نيو دولو" ومعناها روح القمح أو الذرة، وفي إحدى هذه الحانات رأيت حوالي عشرين شخصا جالسين حول وعاء كبير مليء بهذه البيرة وهم في حالة مرح صاخب، وكان كثيرون منهم في حالة سكر بين[٥٨].

د-الجهل والتخلف

إن قراءة فاحصة في ثنايا رحلة "مانغو بارك"، مكنتنا من تحديد مجموعة من الصور والانطباعات، التي ركز عليها صاحب التأليف، وهو يدرس مجال وإنسان منطقة الحوض الأوسط للنيجر، وهي صور حاول من خلالها تقريب الآخر الإفريقي غير المسيحي الذي يعاني من الفوضى والتأخر والجهل والتخلف، ومن بين الإشارات التي سجلها الرحالة حول هذه النقطة بالذات، جزمه أنه من غير الممكن أن لا تندهش من التأثير المدهش للخرافة، فغالب الزنوج على الوثنية ويرفضون تماما العقيدة الإسلامية[٥٩]، ولم ألتق بإنسان سواء أكان مسلما، أم كافرا إلا ويؤمن إيمانا قاطعا بجدوى هذه التعاويذ والأحجبة، و الحق أن كل أهل البلاد في هذه الأنحاء يعتبرون الكتابة أمرًا مرتبطًا بالسحر، وأن الكتابة ليست من سنة النبي صلى الله عليه وسلم وإنما من عمل السحرة[٦٠]، وتعتمد الكتابة على ما تيسر من أوراق مستوردة أجلود محلية، إضافة إلى أقلام تصنع عادة من القصب، كما شكلت القرون قيمة عالية لاستخدامها في عمل التمائم والتعاويذ، التي يطلقون عليها "سافيز" والتي يضعها الزنوج حول أجسامهم، وتضم هذه الأحجبة والتمائم بضع آيات من القرآن الكريم، التي يكتبها بعض الشيوخ المسلمين على قصاصات من ورق ويبيعونها للبسطاء من أهل البلاد الذين يعتبرونها ذات تأثير كبير، وبعض الزنوج يضعون هذه الأحجبة حول أجسامهم لتقيهم عضات الأفاعي والتماسيح، ومما يذكر بهذه المناسبة أنهم عادة ما يربطون هذه الأحجبة "السافيز" حول كواحل أقدامهم بجلد أفعى أو تمساح، وبعضهم يستخدمها أثناء الحروب لتقيهم أسلحة الأعداء، لكن الاستخدام الشائع لهذه التمائم والأحجبة هو الوقاية من الأمراض والوقاية من آلام الجوع والعطش، واسترضاء القوى العليا طلبا لتأثيرها الطيب على ظروف الحياة وأحداثها[٦١].

هـ-اللصوصية وقطع الطريق والسرقة

يحتفظ لنا الرحالة "مانغو بارك" بمعطيات تاريخية مهمة حول اللصوصية وقطع الطريق واعتراض السابلة في هذا المجال بشكل عام، والصحراء الممتدة إليه على وجه الخصوص، خلال أواخر القرن الثامن عشر الميلادي ومطلع القرن التاسع عشر الميلادي، وهكذا كان بإمكان هذه البيانات أن يطويها الزمن وتحشر في غياهب النسيان لولا أنه اختزنها الرحالة في ذاكرته ودون في رحلته هذه المعلومات، والتي هي في الأصل جاءت نتاج تجربة عاشها الرحالة مانجو بارك وعاشها الكثير من الرحالة الذي جاءوا سواء قبله أو بعده، حيث أن الإغارة والسلب والنهب والسرقة كانت موجودة سواء على طول الطرق والمسالك التجارية الصحراوية المؤدية إلى منطقة الحوض الأوسط للنيجر وحتى في المجال المدروس.

يبدو من الجلي الواضح من خلال ما دونه الرحالة "مانغو بارك" أن اللصوصية وقطع الطريق والإغارة والسرقة كانت من الظواهر الشائعة والمفشية في منطقة الحوض الأوسط للنيجر خلال القرن التاسع عشر الميلادي، كما أن تلك المعطيات

تمكن الباحث من إلقاء أضواء كاشفة على الأوضاع الأمنية التي تبدو هشة ومضطربة في المنطقة المذكورة خلال الفترة المدروسة.

و-ظاهرة العبودية

شكلت ظاهرة العبودية أحد الظواهر المتجذرة في المجتمع الإفريقي، وفي هذا الصدد يقول "مانغو بارك": "أنه كان ملوك هذه الدول الوثنية في حالة حرب مع الآخر، وكان هدفهم الوحيد من هذه الحروب هو الاستيلاء على المساجين (أسرى الحرب وبيعهم كعبيد[١٢]، وكانت تجارة الرقيق هي الشكل التجاري الوحيد، حيث كانت تجارة مربحة للغاية[١٣]، إذ أن ما لا يقل عن ثلاثة أرباع من السكان من مجموع ما قابلتهم كانوا عبيدا، إما عن طريق أسرهم في الحرب، أو أنهم ارتكبوا إحدى الجرائم، أو أنهم لم يتمكنوا من دفع ديونهم"[١٤].

خَاتِمَةٌ

وحاصل الكلام يمكن اعتبار رحلة "مانغو بارك" من الرحلات النفيسة والنادرة، نظرًا لما تزخر به من معطيات وبيانات وإضافات قيمة وفي غاية الأهمية، من شأنها-إذا ما استغلت بالكيفية المثلى والصحيحة-أن تسد الفراغ المعرفي والبياض الذي تشكو منه الكتابات التاريخية المحلية، التي يغلب عليها الشح والابتسار، سواء على صعيد عناصرها الإخبارية أو ما قدمته من حقائق ووقائع موثقة، وعليه فالعودة إلى مثل هذه النوعية من الكتابات الأجنبية-رغم نظرتها الاستعلائية وأحكامها المسبقة وخطابها الذي يشرعن للغزو والهيمنة-أضحت اليوم ضرورة ملحة يفرضها البحث التاريخي المعاصر، من أجل الاستفادة منها، خاصة في مقاربة مواضيع وقضايا جديدة تهم أساسًا: التاريخ الاجتماعي، تاريخ الذهنيات، التاريخ الاقتصادي، السياسي والديني، صحيح أن هذه الكتابات لم تمكننا من رسم صورة شاملة وواضحة حول تاريخ منطقة الحوض الأوسط للنيجر وحضارته، على اعتبار أنها تظل في التحليل الأخير قاصرة عن الإمساك بمفاصلها وتقديم تفصيلات حولها لانشغالهم بخدمة أهدافهم الاستعمارية، متذرعين بتتبع تفاصيل الحياة السياسية والاقتصادية والجوانب الجغرافية والطبوغرافية، فضلا عن كونها أعطت أحكاما متسرعة حول الحياة الاجتماعية كان معظمها مخالفا للحقائق التاريخية، بيد أنها على الأقل بإمكانها أن تستكمل لنا بعض التصورات وتسد بعض الفجوات التي تعاني منها باقي المصادر الإخبارية.

الاحالات المرجعية:

(١) مقاطعة في إسكتلندا.
(٢) جوزفين، كام، **المستكشفون في إفريقيا**، ترجمة يوسف نصر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٨٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ٨٨.
(٤) رئيس الجمعية الإفريقية التي تولت مهمة الكشف عن نهر النيجر.
(٥) جوزفين، كام، **المستكشفون في إفريقيا**، م. س، ص ٨٨.
(٦) المرجع نفسه، ص ٨٨.
(٧) جمعية تأسست في ٧ يونيو ١٧٨٨ كان الهدف منها تنشيط حركة الكشف الجغرافي للأقاليم الداخلية من إفريقيا تحت قيادة السير جوزيف بانكس عنه يُنظر: جوزفين، كام، **المستكشفون في إفريقيا**، م. س، ص ٨٦.
(٨) رحالة إسكتلندي أرسلته الجمعية الإفريقية للكشف عن نهر النيجر سنة ١٧٩٠ انطلاقا من نهر غامبيا عنه يُنظر: جوزفين، كام، **المستكشفون في إفريقيا**، م. س، ص ١١٢.
(٩) أو تينبكتو، وسميت بلهجة التماشق الطوارقية تنبكت، مدينة في مالي من أهم العواصم الإسلامية في غرب إفريقيا، وتلقب "بجوهرة الصحراء المتربعة على الرمال"، وهي البوابة بين شمال إفريقيا وغربها، وملتقى القوافل البرية، وتجارة الملح. وقد أنجبت العديد من الفقهاء والعلماء، وازدهرت فيها الحركة الثقافية، وتعاقب عليها الغزاة وآخرهم المستعمر الفرنسي الذي قاومته قبائل المنطقة بقيادة محمد علي الأنصاري الملقب بـ "أنقونا"، وتسمى منطقة تمبوكتو في الأرشيف الخاص بجمهورية مالي بقبيلة كيل انتصر لأن أغلب سكانها من الأنصار والطوارق وحلفائهم وبعض القبائل الأخرى ذات الأصول الإفريقية عنه يُنظر: هكار، أوغوسطان، **مونوغرافية تمبوكتو**، ترجمة زوليخة بنرمضان وحسن أميلي، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى، ٢٠١٧، ص ٢٧.
(١٠) تقع صانصاندينغ على الضفة اليسرى لنهر النيجر، على بعد ٥٠ كلم من سيكو، وقد أسست قريتها الأصلية حوالي سنة ١٢٢٠م على يد ألفا محمود كوما، وكانت في الأصل تسمى مانكوني (Mangoni)، ثم سينزاني (Sinzani)، ولم تأخذ إسمها الأخير إلى مع مجيء الفرنسيين عنه يُنظر: هكار، أوغوسطان، **مونوغرافية تمبوكتو**، م. س، ص ٥٧.
(١١) أو سيغو مدينة في مالي عاصمة مملكة بامبارة.
(١٢) هكار، أوغوسطان، **مونوغرافية تمبوكتو**، م. س، ص ٧٧.
(١٣) جوزفين، كام، **المستكشفون في إفريقيا**، م. س، ص ٨٨.
(١٤) نهر في إفريقيا الغربية، وهو الثالث في القارة الإفريقية من حيث الطول بعد النيل والكونغو. وينبع من سيراليون عند سفوح جبال لوما (Loma)، حيث بعد انعطافة واسعة في تخوم الصحراء ينساب ليصب في الأطلنتيكي عند ساحل نجيريا، بعدما يخترق أراضي ستة دول إفريقية، اشتقت اثنتان منهما اسميهما منه عنه يُنظر: هكار، أوغوسطان، **مونوغرافية تمبوكتو**، م. س، ص ٣٣.
(١٥) المرجع نفسه، ص ٧٧.
(16) Park, Mungo, **Travels in the Interior Districts of Africa**, Publications, Portage, London, 1799, p 1-2.
(17) Ibidem, p 5.

(١٨) هي قرية صغيرة في أراضي مالك ياني، أسسها الرعايا البريطانيون كمصنع للتجارة، ويسكنها هم وخدمهم السود تقع على ضفاف نهر غامبيا.

(١٩) جوزفين، كام، **المستكشفون في إفريقيا**، م. س، ص ١٠٥.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ١٠٥.

(21) Park, (M), **Travels in the Interior ...**, op, cit, p 7.

(22) Ibidem, p 7.

(23) Ibidem, p 37.

(24) Ibidem, p 28.

(25) Ibidem, p 37.

(26) Ibidem, p 6.

(27) Ibidem, p 25.

(28) Ibidem, p 13.

(٢٩) هكار، أوغوسطان، **مونوغرافية تمبوكتو**، م. س، ص ٤٩.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٤٩.

(٣١) نفسه، ص ٤٩.

(32) Park, (M), **Travels in the Interior ...**, op, cit, p 13.

(33) Ibidem, p 13.

(٣٤) هكار، أوغوسطان، **مونوغرافية تمبوكتو**، م. س، ص ٤٩.

(٣٥) المرجع نفسه، ص ٤٩.

(٣٦) نفسه، ص ٥٠.

(37) Park, (M), **Travels in the Interior ...**, op, cit, p 13.

(38) Ibidem, p 13.

(٣٩) مؤسسة خاصة بتعليم أبناء العامة أو الرعية، وقد أقيمت هذه المؤسسة بجانب المسجد أول الأمر، تحرزا من نجاسة الصبيان للمساجد، ولكي لا يتخد المسجد مكانا للتكسب، لذلك كانت تعرف بالمسيد في العامية، وتسمى كذلك المحضرة. عنه يُنظر أسكان، الحسين، **تاريخ التعليم بالمغرب خلال العصر الوسيط** (١-٩هـ/٧-١٥م)، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، ٢٠٠٤، ص ٩١.

(40) Park, (M), **Travels in the Interior ...**, op, cit, p 33.

(41) Ibidem, p 34.

(42) Ibidem, p 36.

(43) Ibidem, p 57.

(44) Ibidem, p 58.

(٤٥) الدخن أو البشنة (وبالعربية إيلان): وتطلق الكلمة على حبوب بعض الأنواع النباتية المنتمية إلى الفصيلة النجيلية هي الثمام، والثيوم، وذيل الثعل. وينبت خاصة في المناطق الجافة في قارتي إفريقيا وآسيا، وينتج حبوبا دقيقة جدا. يُنظر: هكار، أوغوسطان، **مونوغرافية تمبوكتو**، م. س، ص ٣١.

(46) Park, (M), **Travels in the Interior ...**, op, cit, p 19.

(٤٧) هكار، أوغوسطان، **مونوغرافية تمبوكتو**، م. س، ص ٥٥.

(48) Park, (M), **Travels in the Interior ...**, op, cit, p 13.

(49) Ibidem, p 13.

(٥٠) الماندي أو الماندنجو من أهم الشعوب التي يتألف منها السنغال، إذ يحتل هذا الشعب الإقليم الممتد فيما بين المحيط الأطلسي وأعالي نهر النيجر. وتظم الماندي قبائل الديولا والكاسونكي والبانمانا والسوننكي والفى، ويقال أن الماندي كانوا يحتلون في السودان مكانة مشابهة لقبائل الهوسا في نجيريا الشمالية عنه يُنظر: فيج، جي دي، **تاريخ غرب إفريقيا**، ترجمة يوسف نصر، دار المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ٥١.

(51) Park, (M), **Travels in the Interior ...**, op, cit, p 24.

(52) Ibidem, p 47.

(53) Ibidem, p 24.

(54) Ibidem, p 24.

(55) Ibidem, p 19.

(56) Ibidem, p 14.

(57) Ibidem, p 17.

(58) Ibidem, p 29.

(59) Ibidem, p 24.

(60) Ibidem, p 24.

(61) Ibidem, p 23.

(62) Ibidem, p 14.

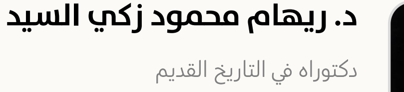
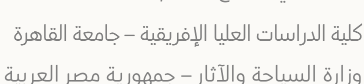
(63) Ibidem, p 14.

(64) Ibidem, p 17.

دراسات

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

تطور حماية وحفاظ الممتلكات الثقافية
في الاتفاقيات الدولية

د. ريهام محمود زكي السيد

دكتوراه في التاريخ القديم

كلية الدراسات العليا الإفريقية – جامعة القاهرة

وزارة السياحة والآثار – جمهورية مصر العربية

مُلَخّص

تُعدّ الاتفاقيات والمواثيق الدولية من أهم وسائل الحماية القانونية للتراث الثقافي بشكل عام، لاسيما المواقع الأثرية (الآثار الثابتة) أو الممتلكات الثقافية (الآثار المنقولة). وتعتبر الاتفاقيات والمواثيق الدولية وسيلة الحماية القانونية الدولية المشتركة بين الدول الموقعة لنص الاتفاقية وبعضها، هذا بخلاف القوانين المحلية الخاصة بكل دولة. تتناول هذه الدراسة تطور حماية الممتلكات الثقافية في نصوص الاتفاقيات والمواثيق الدولية، والإرهاصات الأولى حتى صدور مواثيق واتفاقيات معنية بحماية والحفاظ على التراث الثقافي سواء مواقع التراث الثقافي (الآثار الثابتة)، والممتلكات الثقافية المنقولة (القطع الأثرية على سبيل المثال) سواء في أوقات السلم أو خلال النزاعات المسلحة والحروب مع تتبع تطور هذه الاتفاقيات الدولية، خاصة تطور مفهوم "استرداد الممتلكات الثقافية المنهوبة التي خرجت من بلدها الأصلي بطريقة غير مشروعة" وبداية ظهوره وتطوره سواء بشكل ضمني في المعاهدات السياسية الدولية أو لاحقًا مع توقيع اتفاقيات دولية معنية بحماية التراث الثقافي عامة، واسترداد الممتلكات الثقافية بشكل خاص. وخلال البحث، تم استعراض أهم الاتفاقيات الدولية المعنية بحماية التراث الثقافي، مثل اتفاقية لاهاي الموقعة عام ١٩٥٤ الخاصة حماية الممتلكات الثقافية وقت النزاعات المسلحة والحروب، واتفاقية اليونسكو ١٩٧٠ الخاصة بالتدابير اللازمة لحظر تداول ونقل ملكية الممتلكات الثقافية بطريقة غير مشروعة، واتفاقية اليونسكو ١٩٧٢ المعنية بتسجيل مواقع التراث العالمي، وكذلك اتفاقية توحيد القانون الخاص (اليونيدروا ١٩٩٠)، واتفاقية اليونسكو الخاصة بحماية التراث المغمور تحت المياه ٢٠٠١.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	٣٠	أبريل	٢٠٢٢
تاريخ قبـول النشـر:	٢٢	مايو	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

حماية التراث الثقافي؛ اتفاقيات اليونسكو؛ اليونيدروا؛ ميثاق أثينا؛ ميثاق فينيسيا

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.286096 

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

ريهام محمود زكي السيد."تطور حماية وحفاظ الممتلكات الثقافية في الاتفاقيات الدولية".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ١٧٥ – ١٨٧.

Corresponding author: reham.zaky.arch@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَة

يحتاج التراث الثقافي (يشمل ذلك: مواقع التراث والممتلكات الثقافية المنقولة)[1] إلى كل من خطة ومبادئ واضحة للإدارة والحفاظ والصيانة. ومن أجل تحقيق ذلك، ينبغي توفير الحماية القانونية للتراث الثقافي كوسيلة أساسية لوضع وتنفيذ خطة الإدارة. وتتمثل الحماية القانونية في توفير نصوص قانونية (مثل القوانين والاتفاقيات والمواثيق) تكفل للتراث الثقافي الحماية اللازمة، كما تضم شرحًا لبعض المبادئ وتطبيقها على أرض الواقع. وتتعدد هذه النصوص القانونية إما قوانين محلية تُطبق داخل الدولة، أو اتفاقيات دولية يتم إصدارها من خلال المنظمات الدولية المعنية بالتراث، أو اتفاقيات ثنائية بين دولتين، أو اتفاقيات إقليمية خاصة بمنطقة معينة كاملة (مثل اتفاقيات دول الإتحاد الأوربي) أو حتى مواثيق استرشادية تحتوي على مبادئ عامة خاصة بموضوعات تتعلق بالتراث الثقافي مثل: مبادئ الإدارة، والصيانة والترميم (مثل مواثيق أثينا، فينيسيا)، وغيرها.

وترتكز الحماية القانونية على كل من الإطار القانوني (النصوص القانونية)، والإطار المؤسسي القائم على تنفيذ وتطبيق هذه النصوص. وتعد الحماية القانونية نقطة هامة تقوم عليها أسس الإدارة سواء إدارة مواقع التراث الثقافي، أو إدارة الممتلكات الثقافية مثل: المجموعات المتحفية بشكل عام، والقطع الأثرية المنقولة، إلى آخره. وقد تطور مفهوم الحماية القانونية في الاتفاقيات الدولية من حماية القطع المنهوبة من دولة لأخرى خلال الحروب أو النزاعات المسلحة، إلى مفهوم أعم وأشمل خاص بحماية الممتلكات الثقافية كتراث عالمي خاص بالإنسانية، ويجب حمايته والحفاظ عليه ليس فقط خلال أوقات النزاع أو الحروب، ولكن أيضًا من خلال الإدارة الفعالة الهادفة لحفظه وحمايته.

أهداف البحث:

يمكن تلخيص الأهداف الرئيسية للبحث على النحو التالي:

أ. تتبع مفهوم الحماية القانونية للممتلكات الثقافية سواء مواقع التراث الثقافي، أو الممتلكات الثقافية من خلال الاتفاقيات الدولية سواء بداية ظهوره في الاتفاقيات السياسية الدولية الثنائية كبند ضمن البنود خاصة حماية الممتلكات والقطع ذات القيمة التاريخية أو الأثرية (التحف)، وإعادتها إلى حائزها الأصلي، أو تطور هذا المفهوم خلال الاتفاقيات الدولية المعنية بحماية التراث الثقافي بداية من الإرهاصات الأولى من خلال عصبة الأمم (League of Nations) واللجان المنبثقة منها والتي بدأت جهودها منذ حوالي الثلاثينات من القرن العشرين، وزيادة هذه الجهود في أعقاب الحرب العالمية الثانية وصولاً إلى صدور اتفاقية لاهاي ١٩٥٤، ثم تتابع الجهود الدولية المشتركة حتى صدور اتفاقيات اليونسكو ١٩٧٠، ١٩٧٢، ٢٠٠١.

ب. إبراز مفهوم "استرداد الممتلكات الثقافية" في نصوص الاتفاقيات الدولية، وتطوره مع بداية ظهوره، ثم مع إصدار اتفاقية اليونسكو ١٩٧٠، واتفاقية اليونيدروا ١٩٩٥ حيث تعتبر كلتاهما الإطار الرئيسي لعملية استرداد التراث الثقافي المنهوب، الذي خرج من بلده الأصلي بطريقة غير مشروعة.

أولاً: بداية ظهور مفهوم استرداد الممتلكات الثقافية في الاتفاقيات الدولية

يرجع ظهور مفهوم "استرداد الممتلكات الثقافية التي خرجت بطرق غير شرعية" في نصوص الاتفاقيات والمعاهدات الدولية إلى وقت طويل، لعل أقدمها ما ورد في (صلح أو معاهدة ويستفاليا ١٦٤٨[2] Peace of Westphalia) التي تضمنت أحكام بشأن إعادة القطع المنهوبة خلال حرب الثلاثين عامًا.[3] ويعتبر البعض اتفاقيتي لاهاي الموقعتين عام ١٨٩٩[4]، ١٩٠٧[5] أولى الاتفاقيات الدولية التي ذكرت أهمية الحفاظ على الممتلكات الثقافية[*] خلال النزاعات المسلحة خاصة في المواد أرقام: ٢٣، ٢٨، ٤٧[6]. وقد ازدادت الجهود في هذا المجال بعد الحرب العالمية الأولى التي شهدت قيام الأطراف المتنازعة بنهب الممتلكات الثقافية. وفي هذا الصدد، نذكر (معاهدة سان جرمان Treaty of Saint-Germain 1919[7]) التي تضمنت أحكامًا مماثلة لكنها اشتملت أيضًا على بند أوسع نطاقًا حيث تضم مادة تنص على تشكيل لجنة مخصصة تشرف على إعادة الممتلكات.

كما نصت (معاهدة تريانون Treaty of Trianon)[8] الموقعة بين المجر والحلفاء الغربيين عام ١٩٢٠، على المادة رقم (٧٧)، والتي تذكر الآتي:

“Hungary will hand over without delay to the Allied and Associated Governments concerned archives, registers, plans, title deeds and documents of every kind belonging to the civil, military, financial, judicial or other forms of administration in the ceded territories. If any one of these

documents, archives, registers, title-deeds or plans is missing, it shall be restored by Hungary upon the demand of the Allied or Associated Government concerned".

In Case the archives, registers, plans, title-deeds or documents referred to in the preceding paragraph, exclusive of those a military character, concern equally the administrations in Hungary, and cannot therefore be handed over without inconvenience to such administrations, Hungary undertakes, subject to reciprocity, to give access there to be the Allied and Associated Governments concerned."

"وفيما يتعلق بكل القطع أو الوثائق ذات الطابع الفني، أو الأثري أو العلمي أو التاريخي التي تشكل جزءًا من مجموعات تعود قبلاً إلى الحكومة أو تاج الملكية النمساوية المجرية وغير المنصوص عليها بخلاف ذلك في المعاهدة الحالية، فإن المجر تتعهد بما يلي: أن تتفاوض، عند الطلب إليها، مع الدول المعنية للتوصل إلى ترتيب ودي يمكن بموجبه إعادة أي نصيب منها أو أي قطع أو وثائق عائدة إليها مما ينبغي أن يشكل جزءًا من الإرث الثقافي للدول المذكورة إلى بلد منشئها على أساس المعاملة بالمثل".

كما نصت (معاهدة ريغا 1921 Treaty of Riga)[٩] بين روسيا وبولندا على أن تعيد روسيا وأوكرانيا إلى بولندا كل تذكارات الحرب والمكتبات والمحفوظات ومجموعات الأعمال الفنية والمجموعات من أي نوع كانت، والقطع ذات القيمة التاريخية، والوطنية، والفنية، والأثرية، والعلمية، والتربوية العامة. ومن هنا يظهر أن "مفهوم استرداد الممتلكات الثقافية المنهوبة" قد ورد ضمنًا خلال الاتفاقيات والمعاهدات الدولية الخاصة بإنهاء الحروب أو النزاعات المسلحة والتي غالبًا ما تضم أعمال نهب أو سرقات ونقل الممتلكات الثقافية خارج بلدها الأصلي. كما يظهر أيضًا أن هذه الاتفاقيات مرتبطة بالصراعات الدولية العسكرية وليست معنية بحفظ التراث الثقافي بالدرجة الأولى، لكن ورد بها مفهوم "حماية الممتلكات الثقافية"، "استرداد الممتلكات الثقافية" كجزء من ممتلكات الدولة محل النزاع، وكبند ضمن الاتفاقية أو الصلح المبرم.

ثانيًا: الجهود والإرهاصات الأولى للاتفاقيات الدولية لحفظ التراث الثقافي

كان هناك العديد من المحاولات لصياغة نصوص قانونية أو اتفاقيات دولية لحماية التراث الثقافي، وكانت في أغلبها تحت مظلة عصبة الأمم (League of Nations) خاصة اللجنة الدولية للتعاون الفكري أو International Committee for Intellectual Cooperation (ICIC) وكانت عبارة عن مجموعة من المبادرات تهدف لحفظ السلام العالمي.[١٠] وكان الذراع الأساسي لهذه اللجنة: المعهد الدولي للتعاون الفكري International Institute of Intellectual Cooperation ومقره في باريس، والذي قام بتنظيم عدد من المؤتمرات الدولية انعقدت خلال الثلاثينات من القرن العشرين لعل أهمها: مؤتمر روما Rome Conference١٩٣٠ الذي ناقش حفظ الرسوم والمنحوتات، ومؤتمر أثينا Athens Conference ١٩٣١ الذي ناقش حفظ وترميم المباني الأثرية المعمارية) من خلال ما يعرف بمكتب المتاحف الدولي International Museum Office أو Office international des musées (OIM) بالفرنسية.[١١]

٢/١-مؤتمر أثينا Athens Conference ١٩٣١

عكّس مؤتمر أثينا التوجه العام للمجتمع الدولي وقتها الذي كان يهدف "لحفظ وحماية القطع الفريدة من نوعها التي تعبر عن مدى عظمة الحضارة الإنسانية"، مع وجوب وجود تعاون دولي ومساعدات مشتركة بين المتاحف والمؤسسات الأخرى المعنية بجمع القطع (التحف) الأثرية والفنية. وبالتالي، ولتحقيق هذا الهدف، يجب على الدول إصدار قوانين (أو إجراء تعديلات على القوانين المحلية الموجودة بالفعل) لتحقيق هذا التعاون. كما وصف Jules Destrée أن "الحق القومي للممتلكات الثقافية أو The Right of National Ownership" بأنه يعد سلوكًا أنانيًا (أي بوصف التراث تراثًا عالميًا وليس ملكًا لدولة بعينها)، وهذه نقطة هامة ستنعكس على ما سيظهر لاحقًا من مصطلح "التراث العالمي".[١٢]

وقد تم تتويج هذه الجهود بإصدار ميثاق أثينا (تم تسميته خلال المؤتمر: Carta del Restauro أي ميثاق الترميم باليونانية)، والذي يعد ظهورًا لمبادئ وأساسيات عامة لترميم وصيانة الممتلكات الثقافية. ويتكون ميثاق أثينا من ٧ مواد تخص أعمال الترميم والصيانة وحالات ومستوى التدخل للحفاظ على المباني ذات القيمة الأثرية والتاريخية والفنية.[١٣] ومن أهم النقاط التي تناولها ميثاق أثينا: ضرورة استخدام

التكنولوجيا الحديثة في أعمال الترميم، والتدخل السريع من جانب الحكومات لحماية التراث في الحالات الطارئة، ضرورة الحفاظ على الطابع الأثري، مع وضع تشريعات وطنية للحفاظ على المواقع التاريخية، وتشجيع المشاركة الفعالة للمتخصصين في عملية الترميم[١٤].

٢/٢-إعلان ١٩٣٢ 1932 Resolution

استمر هذا المفهوم في الإعلان التالي الذي صدر عام ١٩٣٢ من خلال عصبة الأمم، الذي حمل اسم: "حماية الآثار التاريخية والأعمال الفنية Protection of Historical Monuments and Works of Art" أو ما يعرف بـ "1932 Resolution" بهدف تنظيم المبادرات المؤسسية في مجال التراث المنقول (أي القطع (التحف) الأثرية والفنية) ، واستمر في دوره هذا حتى عام ١٩٤٥ مع زوال عصبة الأمم.[١٥] وقد دعا إعلان ١٩٣٢ الدول الأعضاء لسن قوانين ونصوص تشريعية تسمح بنقل القطع الثقافية "غير ذات الأهمية الفريدة" إلى متاحفها الوطنية ببلدها الأم، مع تقليص وجود القطع الثقافية للقطع "ذات الأهمية الخاصة سواء أهمية الفنية أو الأثرية أو التراثية وبقاءها بدولتها الأم". وعلى الرغم من أن مؤتمرات OIM كان يتم تنظيمها لمناقشة تقنيات حفظ وحماية التراث الثابت والمنقول، فقد حدث تطورًا واضحًا مع هذا الإعلان في ظهور جانبًا قانونيًا على هيئة اتفاق دولي: فقد دعا إعلان ١٩٣٢ الدول الأعضاء لمساعدة بعضها في استعادة القطع المسروقة أو التي تم نقلها بطريقة غير شرعية. وهو ما يعتبر خطوة هامة على طريق إصدار نص قانوني دولي لحماية الممتلكات

٣/٢-مسودة عام ١٩٣٣ (1933 OIM draft)

وكخطوة أخرى على نفس النهج، فقد تم عمل مسودة لاتفاقية دولية عام ١٩٣٣ لاسترداد الممتلكات الثقافية والفنية والعلمية المفقودة والمسروقة والتي تم تصديرها ونقل ملكيتها بطريقة غير مشروعة[١٧]، وذلك بناء على طلب اللجنة الإيطالية للتعاون الفكري. وقد جاءت هذه الخطوة بعد ضغط عدد من الدول كإيطاليا من أجل إصدار تشريعات دولية لحماية الممتلكات الثقافية والفنية التي تخرج من بلدها الأصلي بطرق غير مشروعة. وقد تناولت مسودة الاتفاقية كل من التراث الثابت والمنقول سواء ذات القيمة الفنية، أو التاريخية أو العلمية، لكنها رغم ذلك لم تفرق بين القطع الموجودة داخل متاحف وبين القطع ناتج أعمال الحفائر، وأثارت هذه النقطة جدلاً وقتها نظرًا لوجود لوحة أثرية مصرية من ناتج أعمال الحفائر، وخرجت من مصر بطريقة غير شرعية إلى سوق المزادات الأوربية. على الرغم من تأكيد OIM بأن مفهوم "القطع "Objects" يضم الأجزاء الأثرية " de fragments monuments" لكن حتى المسودات اللاحقة لهذه الاتفاقية (مسودة [*]١٩٣٦، مسودة ١٩٣٩، إعلان القاهرة ١٩٣٧) لم تغطي نقطة القطع الأثرية ناتج أعمال الحفائر، وركزت على القطع داخل المتاحف. وتجدر الإشارة هنا إلى وجود اتفاقيات أخرى مثل: [١٨]Pan-American Union's treaty قد غطت النقطة الخاصة التراث المنقول Movable Heritage وتم توقيعها خلال نفس الفترة تقريبًا. [١٩] وخلال مسودة ١٩٣٦، تم توسعة تعريف القطع الثقافية ليشمل القطع ذات الأهمية الفنية أو التاريخية أو الأثرية أو الحفريات المميزة، بالإضافة إلى إضافة مصطلحات مثل: National Treasures إلى عنوان وديباجة الاتفاقية. كما شملت مسودة ١٩٣٩ بعض التعديلات الخاصة بتحقيق نوعًا من التوازن بين الأهداف القومية والعالمية التي يحددها ICIC لحماية الممتلكات الثقافية المنقولة حيث امتدت لحماية المجموعات الخاصة.

وخلال الحروب العالمية، فقد ازداد ذكر تشجيع التجارة الحرة والوصول للمصادر الثقافية كقاعدة أساسية للتعامل مع المواقع الأثرية، مما خلق نوعًا من الترقب والزخم ساعدا على حدوث تعديلات لتحقيق توافق بين الاتفاقيات الدولية والقوانين المحلية المعنية بحماية التراث الثقافي الوطني، وكذلك تشجيع "التبادل الدولي" (ومن ثم توسع التبادل التجاري والإتجار في الممتلكات الثقافية). ومن تبعات الحرب العالمية الثانية، فقد سعت جهود الأطراف المنتصرة إلى تصحيح النزع غير المشروع للتراث الثقافي مرتكزًا على الحلفاء في استجابتهم للنهب النازي لأوروبا خلال الحرب العالمية الثانية[٢٠] وتمثل ذلك في اتفاق لندن عام١٩٤٦ بمشاركة الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا.[٢١]

ثالثًا: الاتفاقيات والمواثيق الدولية الحالية في مجال حماية وحفاظ الممتلكات الثقافية

١/٣-اتفاقية لاهاي ١٩٥٤

كنتيجة طبيعية للجهود والإرهاصات السابقة، بالإضافة إلى ما خلّفته الحرب العالمية الثانية من آثار تدمير، فقد تم توقيع اتفاقية لاهاي التي تعد الاتفاقية الدولية الوحيدة المعنية بحماية التراث الثقافي سواء الثابت أو المنقول في حالة الحروب أو النزاعات المسلحة. وهي تضم اثنين من البروتوكولات:

بروتوكول ١٩٥٤ (تم اعتماده في ١٤ مايو ١٩٥٤)[٢٢]، وبروتوكول ١٩٩٩ (تم اعتماده في ٢٦ مارس ١٩٩٩)[٢٣] والذي تم توقيعه لإضفاء مزيدًا من الحماية "الخاصة" أو "المعززة" للممتلكات الثقافية.[٢٤]

وجاء في ديباجة بروتوكول ١٩٥٤ ذكر لاتفاقيتي لاهاي ١٨٩٩، ١٩٠٧، كذلك ميثاق واشنطن ١٩٣٥ والوارد بهم بعض المبادئ الأساسية لحماية التراث الثقافي في حالة النزاع المسلح. ويتكون بروتوكول ١٩٥٤ من ٤٠ مادة مقسمة على ٧ أبواب أو أقسام (بالإضافة إلى الباب الأخير الخاص بالأحكام الختامية). ومن أهم مواد تلك الاتفاقية: المادة رقم (١) والوارد بها تعريف الممتلكات الثقافية، والتي تم تقسيمها إلى ٣ فئات كالآتي:

أ. **الممتلكات المنقولة أو الثابتة ذات الأهمية الكبرى لتراث الشعوب الثقافي** كالمباني المعمارية أو الفنية منها أو التاريخية، الديني منها أو الدنيوي، والأماكن الأثرية، ومجموعات المباني التي تكتسب بتجمعها قيمة تاريخية أو فنية، ومجموعات الكتب الهامة والمحفوظات ومنسوخات الممتلكات السابق ذكرها.

ب. **المباني المخصصة بصفة رئيسية وفعلية لحماية وعرض الممتلكات الثقافية المنقولة المبينة في الفقرة "أ"،** كالمتاحف ودور الكتب الكبرى ومخازن المحفوظات وكذلك المخابئ المعدة لوقاية الممتلكات الثقافية المنقولة المبينة في الفقرة "أ" في حالة نزاع مسلح.

ج. **المراكز التي تضم أو تحتوي مجموعة كبيرة من الممتلكات الثقافية المبينة في الفقرتين "أ"، "ب" والتي يطلق عليها اسم "مراكز الأبنية التذكارية".**[٢٥]

وقد ناقشت المواد أرقام ٢، ٣، ٤ حماية ووقاية واحترام الممتلكات الثقافية مع توضيح التزامات الدول الموقعة على البروتوكول وقت النزاع المسلح، بينما توضح المادة رقم ٥ التزام الدول في حالة الاحتلال العسكري. كما جاء في المادة رقم ٨ بنود منح الحماية الخاصة للممتلكات الثقافية وقت النزاع أو الصراع المسلح مثل وضع الحراسة وعمل التدابير اللازمة لحماية الممتلكات الثقافية، مع التأكيد على نقطة هامة أن هذه الحماية الخاصة بالممتلكات الثقافية يتم منحها بعد قيدها بـ"السجل الدولي للممتلكات الثقافية الموضوعة تحت نظام الحماية الخاصة". ويتم تمييزها بوضع شعار مميز وهو عبارة عن درع مدبب من أسفل مكون من قطاعات منفصلة ذات لون أزرق وأبيض (وهذا الدرع مكون من مربع أزرق اللون يحتل إحدى زواياه القسم المدبب الأسفل ويقع فوق هذا المربع مثلث أزرق اللون، وكلاهما يحدد مثلثًا أبيضًا من كل جانب). وقد نظمت المادة رقم ١٧ أحكام استخدام هذا الشعار.[٢٦]

أما بالنسبة للبروتوكول الثاني للاتفاقية الذي تم اعتماده عام ١٩٩٩، فقد أضفى مزيدًا من الحماية الخاصة للممتلكات الثقافية (التي تم إيضاحها بالمادة الأولى ببروتوكول ١٩٥٤) مع قيام الدول بالتحضير (وقت السلم) لصون الممتلكات الثقافية الموجودة على أراضيها مثل إعداد قوائم الجرد، التخطيط لتدابير طارئة لحماية ضد الحريق أو انهيار الهيكلية، وتوفير الحماية اللازمة للممتلكات الثقافية وتعيين السلطات الخاصة المسئولة عن حماية الممتلكات الثقافية. أما في أوقات النزاع المسلح، فينبغي على الدول الالتزام باحترام الممتلكات الثقافية الواقعة ضمن أراضيها والأراضي كل من الأطراف الأخرى بالامتناع عن توجيه أي عمل عدائي موجه ضد هذه الممتلكات، كذلك حماية الممتلكات الكائنة في الأراضي المحتلة مع اتخاذ التدابير اللازمة للحفاظ عليها، والامتناع عن توجيه أي عمل انتقامي يمس الممتلكات الثقافية، واتخاذ جميع الخطوات اللازمة لملاحقة وفرض عقوبات جزائية أو تأديبية بالنسبة للأشخاص الذين يرتكبون أو يأمرون بما يخالفها خرقًا للاتفاقية.

كما حدد بروتوكول ١٩٩٩ خمسة أفعال متعمدة تعتبر انتهاكات خطيرة وتترتب عليها مسئولية جنائية فردية:

أ. **فيما يتعلق بالممتلكات الثقافية المشمولة بالحماية المعززة:**

١. جعل الممتلكات الثقافية تحت الحماية المعززة هدفًا للهجوم، مسئوليتكم في الهجوم

٢. باستخدام الممتلكات الثقافية تحت الحماية المعززة أو محيطها المباشر في دعم العمل العسكري، مسئوليتكم في الدفاع.

ب. **فيما يتعلق بجميع الممتلكات الثقافية:**

٣. التدمير أو الاستيلاء على الممتلكات الثقافية واسعة النطاق.

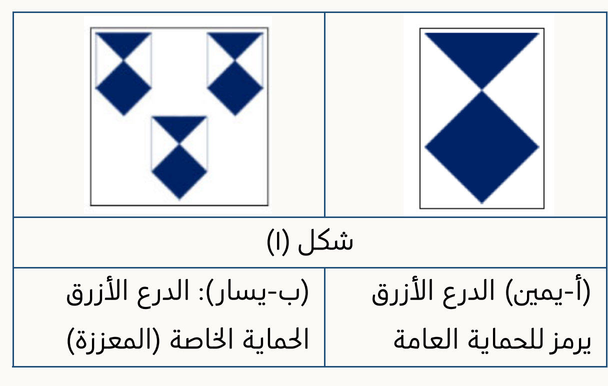
٤. جعل الملكية الثقافية هدفًا للهجوم

٥. سرقة، نهب، أو اختلاس أو أعمال التخريب ضد الممتلكات الثقافية.

كما حدد بروتوكول ١٩٩٩ استخدام شعار (الدرع الأزرق Blue Shield) سواء على الممتلكات الثقافية تحت الحماية العامة (اختياري ويتم وضع الشعار مرة واحدة)، وتكرار وضع الشعار ٣ مرات في حالة وضع الممتلك الثقافي تحت الحماية

المعززة أو الخاصة (انظر أشكال رقم ١، ٢). كما يستخدم الشعار كوسيلة لتحديد الأشخاص المسئولين عن أعمال الرقابة، وأيضًا لتحديد الأفراد العاملين في مجال الممتلكات الثقافية، وعلى بطاقات الهوية المذكورة في اللائحة التنفيذية الخاصة بالاتفاقية.

وتُعَدّ مؤسسة (الدرع الأزرق) مثل مؤسسة الصليب الأحمر – إن جاز القول- للممتلكات الثقافية، والهدف منها هو حماية وتأمين الممتلكات الثقافية في أوقات الطوارئ بما في ذلك الصراعات المسلحة. وتم تأسيس عدد من اللجان لخدمة أهداف هذه المؤسسة منها: اللجنة الدولية للدرع الأزرق (International Committee of Blue Shield, ICBS والتي تأسست عام ١٩٩٦ وهي تجمع بين المعرفة والخبرة بين شبكات دولية من المنظمات المعنية بالتراث الثقافي، كذلك جمعية اللجان الوطنية للدرع الأزرق (ANCBS) التي أنشئت في ديسمبر ٢٠٠٨، وتهدف إلى التنسيق وتقوية الجهود الدولية لحماية الممتلكات الثقافية وقت النزاعات المسلحة أو الكوارث الطبيعية.



شكل (١)

(أ-يمين) الدرع الأزرق يرمز للحماية العامة

(ب-يسار): الدرع الأزرق الحماية الخاصة (المعززة)

وهنا تجدر الإشارة إلى نص قانوني دولي آخر خاص بحماية التراث أثناء الحروب والنزاعات المسلحة، وهو اتفاقية جنيف (البروتوكول الأول عام ١٩٤٩، والبروتوكول الثاني عام ١٩٧٧) حيث تنص المادة رقم ٥٣ من البروتوكول الأول، والمادة رقم ١٦ من الثاني: منع أي سلوك عدواني تجاه الأعمال الفنية " Work of Art"، أو أماكن العبادة التي تشكل قيمة ثقافية أو روحية تراثية " Places of worship which constitute the cultural or spiritual heritage of people"، وأيضًا عدم استخدامها في أي غرض عسكري.[٢٧]

٢/٣-ميثاق فينيسيا ١٩٦٤: Venice Charter

يعتبر ميثاق فينيسيا (أو البندقية) الميثاق الأساسي لقواعد الترميم والصيانة للممتلكات الثقافية، وقد صدر خلال المؤتمر الثاني للمعماريين الذي انعقد عام ١٩٦٤ بفينيسيا بإيطاليا. وتم اعتماده من ICOMOS عام ١٩٦٥. ويتكون الميثاق من ١٦ مادة.[٢٨] وتتناول المواد الثلاث الأولى تعريف "الأثر التاريخي" "Definitions" وتعريف صيانة وترميم المنشآت الأثرية مع التأكيد أن القصد من ترميم وصيانة المنشآت الأثرية هو الحماية باعتبارها شواهد وأدلة تاريخية قبل أن تكون أعمالاً فنية. وتتناول المواد من رقم ٤ إلى ٨ النقاط الخاصة بالحفاظ والصيانة الدورية "Conservation"، كذلك ذكر لضوابط إعادة الاستخدام والتوظيف للمنشآت التاريخية. كما تستعرض المواد من ٩ إلى ١٣ عملية الترميم "Restoration "، ثم المادة رقم ١٤ التي تتناول المواقع التاريخية "Historic Sites" أو الآثار الثابتة والتأكيد على أن عملية الترميم والصيانة يجب من خلالها الحفاظ على أصالة الأثر "integrity" وهذا مبدأ هام سيذكر لاحقًا في اتفاقية اليونسكو الموقعة ١٩٧٢ المعنية بضوابط تسجيل مواقع التراث العالمي. ثم تتناول المادة رقم ١٥ ضوابط أعمال الحفائر "Excavations" وتم التأكيد على أن تلتزم أعمال الحفائر بالمعايير التي تبنتها اليونسكو عام ١٩٥٦. وأخيرًا المادة رقم ١٦ التي تتناول نقطة النشر العلمي"Publication"، وتشدد على ضرورة القيام بأعمال التوثيق لكافة أعمال الصيانة والترميم والحفائر.

٣/٢-اتفاقية اليونسكو ١٩٧٠:

تعتبر اتفاقية اليونسكو الموقعة بباريس الخاصة بالتدابير اللازمة لحظر تداول ونقل ملكية الممتلكات الثقافية بطريقة غير مشروعة[٢٩] الصادرة عام ١٩٧٠ خلال الدورة السادسة عشر للمؤتمر العام لليونسكو هي الإطار القانوني الرئيسي لعملية الاسترداد – رغم كونها اتفاقية استرشادية وليست ملزمة خاصة في حال تعارضها مع القانون المحلي للدولة.[٣٠] وقد وقعت معظم الدول على هذه الاتفاقية وذلك على العكس من الاتفاقية الأخرى المعنية باسترداد الممتلكات الثقافية التي خرجت من بلدها الأصلي بطريقة غير مشروعة، وهي اتفاقية اليونيدروا.[٣١]

هناك بعض النقاط الهامة التي يجدر استعراضها في هذه الاتفاقية، كالآتي:

أ. تعريف الممتلكات الثقافية: جاء في المادة الأولى تعريف الممتلكات الثقافية:

"تعني العبارة "الممتلكات الثقافية" لأغراض هذه الاتفاقية، الممتلكات التي تقرر كل دولة، لاعتبارات دينية أو علمانية، أهميتها لعلم الآثار، أو ما قبل التاريخ، أو التاريخ، أو الأدب أو الفن أو العلم، التي تدخل في إحدى الفئات التالية:

أ. المجموعات والنماذج النادرة من مملكتي الحيوان والنبات، ومن المعادن، أو علم التشريح، والقطع الهامة لعلاقتها بعلم الحفريات.

ب. الممتلكات المتعلقة بالتاريخ، بما فيه تاريخ العلوم والتكنولوجيا، والتاريخ الحربي، والتاريخ الاجتماعي، وحياة الزعماء الوطنيين والمفكرين والعلماء والفنانين والأحداث الهامة التي مرت بها البلاد.

ج. نتاج عمليات التنقيب من الآثار (القانونية وغير القانونية) والاكتشافات الأثرية،

د. القطع التي كانت تشكل جزءًا من آثار فينة، أو تاريخية مبتورة أو من مواقع أثرية،

هـ. الآثار التي مضى عليها أكثر من مائة عام، كالنقوش والعملات والأختام المحفورة،

و. الأشياء ذات الأهمية الأثنولوجية،

ز. الممتلكات ذات الأهمية الفنية، ومنها:

١) الصور واللوحات والرسوم المصنوعة كلها باليد، أيًا كانت المواد التي رسمت عليها، أو استخدمت في رسمها (باستثناء الرسوم الصناعية والمصنوعات المزخرفة باليد)،

٢) التماثيل والمنحوتات الأصلية، أيًا كانت المواد التي استخدمت في صنعها،

٣) الصور الأصلية المنقوشة أو الموشومة أو المطبوعة على الحجر،

٤) المجمعات أو المركبات الأصلية، أيًا كانت المواد التي صنعت منها،

ح-المخطوطات النادرة والكتب المطبوعة قبل سنة ١٥٠١ ميلادية، والكتب والوثائق والمطبوعات القديمة ذات الأهمية الخاصة (من الناحية التاريخية أو الفنية أو العلمية أو الأدبية، إلخ... (، سواء كانت منفردة أو في مجموعات،

ط. طوابع البريد والطوابع الأميرية وما يماثلها، منفردة أو في مجموعات،

ي. المحفوظات، بما فيها المحفوظات الصوتية والفوتوغرافية والسينمائية،

ك. قطع الأثاث التي يزيد عمرها على مائة عام والآلات الموسيقية القديمة."

التعليق:

يُعَدّ تعريف الممتلكات الثقافية كما جاء في نص المادة الأولى باتفاقية اليونسكو ١٩٧٠ تعريفًا شاملاً بالمقارنة مع غيره:

فلم يقتصر التعريف على القطع الأثرية، أو الممتلكات ذات الأهمية التاريخية فقط، وإن كان هناك بعض القصور فيما يتعلق في بعض الحالات الخاصة: على سبيل المثال: في البند ح قد حدد سنة ١٥٠١ بالنسبة للمخطوطات النادرة أو الكتب المطبوعة (فهذا مثلاً لا يشمل عصورًا تاريخية هامة مثل العصر العثماني في مصر الذي يمتد حتى نهاية الأسرة العلوية في القرن العشرين). ولكن، وحتى مع وجود مثل هذه النقطة، فيمكن اعتبار أنه تعريفًا شاملاً لأنه يمكن اعتبار المخطوط العثماني – مثلاً-من الآثار التي مضى عليها أكثر من مائة عام. لذا، فتعدد تصنيف الممتلكات الثقافية هنا يعد نقطة إيجابية لمحاولة تغطية كل فئاتها المختلفة.

لكن تبقى نقطة هامة أخرى: وتظهر في بداية المادة في تعريف الممتلكات الثقافية أنها "**الممتلكات التي تقرر كل دولة، لاعتبارات دينية أو علمانية، أعميتها لعلم الآثار، أو ما قبل التاريخ، أو التاريخ، أو الأدب أو الفن أو العلم**" أي أنه يجب وجود نص قانوني محلي لدى الدولة الطرف يشير إلى اعترافها بأهمية هذه الممتلكات الثقافية، وبالتالي تطبيق هذه الأهمية داخل نص اتفاقية اليونسكو. وتتماشى هذه النقطة مع نص المادة ٥ من الاتفاقية بضرورة قيام الدول الأطراف حسب ظروفها "**أن تنشئ في أراضيها دائرة وطنية أو أكثر لحماية التراث الثقافي**".

ب-رخصة التصدير من الدولة المصدر:

جاء في نص المادة ٦ من الاتفاقية الآتي:

"تتعهد الدول الأطراف في هذه الاتفاقية بما يلي"

أ) وضع شهادة مناسبة تبين الدولة المصدرة بموجبها أن تصدير الملك الثقافي المعني مرخص به. ويجب أن تصاحب هذه الشهادة كل ملك يصدر بطريقة قانونية،

ب) حظر تصدير الممتلكات الثقافية من أراضيها ما لم تكن مصحوبة بشهادة التصدير السالفة الذكر،

ج) الإعلان عن هذا الحظر بالطرق المناسبة، ولاسيما بين الأشخاص الذين يحتمل أم يقوموا بتصدير أو استيراد ممتلكات ثقافية.

التعليق:

تلزم هنا الاتفاقية بوجود "شهادة أو رخصة تصدير" للممتلك الثقافي، مع حظر التصدير في حالة عدم وجود الشهادة. وهي نقطة هامة جدًا، وتبدو أنها في صالح "دول المصدر" بشكل مطلق لكن تطبيق بنود هذه الاتفاقية ليست بأثر رجعي – أي

أن هذا البند يتم تطبيقه منذ عام ١٩٧٠ وليس قبل هذا التاريخ. ولا يخفى على أحد أن معظم الممتلكات الثقافية قد خرجت قبل هذا التاريخ خاصة خلال الحقبة الاستعمارية للدول العربية، والإفريقية، وحتى دول أمريكا الجنوبية، وهذه المناطق الثلاث تزخر ممتلكاتها الثقافية داخل المتاحف العالمية خاصة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، بالإضافة إلى بعض الدول الأخرى ذات الحضارات القديمة مثل الصين (التي لعبت دورًا كبيرًا في الضغط الدولي لخروج اتفاقية اليونسكو ١٩٧٠ إلى النور)، كذلك دول مثل: إيطاليا واليونان والتي توجد العديد من ممتلكاتها الثقافية موزعة على المتاحف العالمية والمجموعات الخاصة.

واتصالاً بهذه النقطة، فيما يتعلق بالموقف المصري مثلاً، فقانون حماية الآثار الصادر رقم ١١٧ لسنة ١٩٨٣ قد جرم تجارة الآثار بعد أن كانت تجارة مقننة داخل القطر المصري. وعند قيام مطالبات مصرية باسترداد بعض القطع الأثرية التي خرجت من مصر دون شهادة تصدير، يتم الرد بأن القانون المصري قد جرم تجارة الآثار عام ١٩٨٣ وليس قبل ذلك، أي أن اتفاقية اليونسكو ١٩٧٠ تسبق القانون المصري، لكن هذا في الواقع مخالف للحقيقة حيث أن هناك نصوصًا قانونية تكفل الحماية القانونية للممتلكات الثقافية والقطع الأثرية في مصر رغم تقنين تجارة الآثار، لعل أهمها: قانون رقم ١١٤ لعام ١٩١٢، ثم القانون رقم ٢٥١ لعام ١٩٥٤ والذي عُرف أيضًا باسم "قانون حماية الآثار" وفي نصوصه يتم اشتراط وجود إيصال للقطع الأثرية المشتراة أو المباعة بالإضافة إلى وجوب وجود رخصة لعمل البائع نفسه. إلا أن عدم وجود مواد أرشيفية كرخص أو إيصالات قديمة ترجع لهذه الفترات الزمنية قد يقف حائلاً لاسترداد القطع الأثرية التي خرجت من مصر خلال هذه الفترة.

ج-اتخاذ التدابير اللازمة:

وفي المقابل، تذكر المادة ٧ ضرورة اتخاذ التدابير اللازمة على الدول الأطراف بخصوص حظر استيراد الممتلكات الثقافية التي خرجت بطرق غير مشروعة. وتتضمن هذه التدابير: منع المتاحف والمؤسسات المماثلة من اقتناء ممتلكات ثقافية قادمة بطرق غير مشروعة من دولة أخرى طرف بالاتفاقية، كذلك إخطار دولة المنشأ كلما كان ممكنًا بما يعرض على الدولة الأخرى (أي دولة السوق) من ممتلكات ثقافية خرجت بطرق غير مشروعة. كما تذكر الفقرة الأولى من البند (ب) من المادة حظر استيراد الممتلكات الثقافية المسروقة من متحف أو من أثر عام أو من مؤسسة مشابهة، ولكن بشرط وجودها في قوائم جرد هذه المؤسسة. وهي نقطة منطقية، لكن رغم ذلك، في بعض الحالات قد تشكل عقبة في حالة عدم وجود قوائم جرد منظمة خاصة في حالة تداول القطعة أكثر من مرة بين أكثر من طرف داخل دولة المنشأ (مثل نقلها من متحف لآخر).

كما تذكر الفقرة الثانية من البند (ب) نقطة هامة، ونصها كالآتي:

"أن تتخذ (يقصد هنا دولة السوق)، بناء على طلب دولة المنشأ التي تكون طرف في الاتفاقية، التدابير المناسبة لاسترداد وإعادة تلك الممتلكات الثقافية المستوردة بعد العمل بهذه الاتفاقية في كلتا الدولتين المعنيتين، بشرط أن تدفع الدولة الطالبة تعويضًا عادلاً للمشتري بحسن نية أو للمالك بسند صحيح. وتقدم طلبات الاسترداد والإعادة بالطرق الدبلوماسية، وعلى الدولة الطالبة أن تقدم على نفقتها الخاصة الوثائق وغيرها من الأدلة اللازمة التي تثبت شرعية طلبها الاسترداد والإعادة. وعلى الدول الأطراف ألا تفرض أية رسوم جمركية أو غيرها من الرسوم على الممتلكات الثقافية المعادة بموجب هذه المادة، ويتحمل الطرف الطالب جميع المصروفات المترتبة على إعادة الممتلكات الثقافية وتسليمها".

التعليق:

يذكر نص الفقرة أن الدولة الطالبة (أي دولة المصدر) تتحمل كافة المصروفات والتكاليف لاسترداد الممتلكات الثقافية، هذا بالإضافة إلى "تعويض عادل للمشتري حسن النية أو للمالك بسند صحيح". وهذه النقطة الأخيرة تحتاج لمزيد من الإيضاح، فلم يوضح نص الاتفاقية ما هي شروط أو مواصفات "المشتري أو المالك حسن النية" أو حتى توضح ماهية "السند الصحيح"؟ وأغلب الظن هنا أن السند الصحيح هو أوراق دخول الممتلك الثقافي لأرض الدولة السوق، أو أوراق حيازة أو تملك الممتلك (إيصال أو فاتورة شراء مثلاً)[٣٢]. قد تعد هذه الأوراق دليلاً على "شرعية" الحصول على الممتلك الثقافي لكنها لا تعد دليلاً على شرعية خروج الممتلك من دولة المنشأ.[٣٣] وهذه النقطة ليست فقط محل جدال، لكنها – في أحسن الظروف- تُعَدّ انحيازًا لدول السوق أو حتى الأفراد الحائزين: فنجد أن كافة الالتزامات الفعلية تقع على كاهل دولة المنشأ رغم أن أغلب دول المنشأ بالمنظور الحالي هم دول نامية أو ناشئة خرجت حديثًا (أقصد وقت توقيع الاتفاقية عام ١٩٧٠) من عباءة الاستعمار، ولا يزال الكثير منهم يعانون من

الظروف الاقتصادية الصعبة. والجدير بالذكر، أنه لم يتم تعديل نص اتفاقية اليونسكو ١٩٧٠ منذ توقيعها، أو عمل بروتوكول ثان لها على غرار اتفاقية لاهاي (البروتوكول الأول ١٩٥٤، البروتوكول الثاني ٢٠٠٦)، رغم الحاجة الماسة لتعديل بعض البنود بما يتماشى مع الظروف الحالية.

كما تذكر المادة ٨ تعهد الدول الأطراف في هذه الاتفاقية برفض عقوبات أو جزاءات إدارية على من يقوم بخرق أحكام نصوص المادتين ٦، ٧. أما باقي مواد الاتفاقية (إجمالي المواد ٢٦ مادة) فهي تذكر مزيدًا من التدابير اللازمة من الدول الأطراف لمنع استيراد أو تصدير أو نقل ملكية الممتلكات الثقافية بطرق غير مشروعة، كما تشجع ضرورة التعاون المشترك فيما بينهم سواء في تبادل المعلومات أو الخبرات أو من خلال نصوص قانونية بشرط عدم التعارض مع القوانين المحلية.[٣٤]

٤/٣-اتفاقية اليونسكو ١٩٧٢

تعتبر اتفاقية اليونسكو للتراث العالمي " World Heritage Convention "[٣٥]والموقعة في باريس ١٩٧٢ من أهم وأشهر الاتفاقيات الدولية في مجال التراث سواء الثقافي أو الطبيعي. وهي الاتفاقية المعنية بتسجيل مواقع التراث (ثقافي- طبيعي- مختلط) في قائمة اليونسكو للتراث العالمي وذلك حسب معايير محددة وضعتها المنظمة. وتعد هذه الاتفاقية نتاج للزخم العالمي للحفاظ على التراث الإنساني عقب حملة إنقاذ آثار النوبة التي قد جمعت العديد من دول العالم على هدف سامي واحد وهو الحفاظ على "التراث العالمي". ويتطلب تحديد مصطلح "التراث العالمي" أن يتفق مع المعايير التي وضعتها منظمة اليونسكو لكي الموقع "تراث ذو قيمة عالمية استثنائية". وعقب قيام الدولة العضو State party بتسجيل موقع التراث ضمن قائمة التراث العالمي، عليها أن تقوم بالإجراءات والتدابير اللازمة بإدارة وصيانة والحفاظ على موقع التراث العالمي حسب المبادئ التوجيهية Guidelines الخاصة باليونسكو، وفي حالة تعرض الموقع لأي تهديد سواء طبيعي أو بشري، فإن اليونسكو يقوم بوضع الموقع ضمن القائمة الحمراء لمواقع التراث المهددة Red list for endangered sites وهي للفت النظر وتسليط الضوء على الموقع المهدد لاتخاذ الإجراءات اللازمة لدرء الخطورة، وحمايته.

تضم الاتفاقية ٣٨ مادة موزعة على مجموعة من النقاط، بحيث تكون كل نقطة تضم بعض المواد الشارحة لها: النقطة الأولى بعنوان: تعريف التراث الثقافي والطبيعي (المواد ١، ٢، ٣)، ثم ثانيًا: الحماية الوطنية والحماية الدولية للتراث الثقافي والطبيعي (المواد من ٤-٧)، ثم ثالثًا: اللجنة الدولية الحكومية لحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي (المواد من ٨ -١٤)، ثم رابعًا: صندوق حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي (المواد من ١٥ – ١٨)، خامسًا: شروط العون الدولي وإجراءاته (المواد من ١٩ – ٢٦)، ثم سادسًا: المناهج التربوية (المادتين ٢٧، ٢٨)، ثم سابعًا: التقارير (المادة ٢٩)، وأخيرًا ثامنًا: أحكام ختامية (المواد من ٣٠ – ٣٨). وبالإضافة إلى مواد الاتفاقية، يوجد المبادئ التوجيهية[٣٦] المفسرة لبنود الاتفاقية، ولعل أهم النقاط المفسرة بالمبادئ التوجيهية هي معايير تحديد القيمة العالمية الاستثنائية، ومبادئ الأصالة والسلامة لموقع التراث العالمي.

٥/٣-اتفاقية اليونيدروا ١٩٩٥

جاءت اتفاقية اليونيدروا أو اتفاقية توحيد القانون الخاص (والموقعة في روما عام ١٩٩٥)[٣٧] لمعالجة بعض النقاط القانونية الواردة باتفاقية اليونسكو ١٩٧٠ المعنية بآليات استرداد الممتلكات الثقافية التي خرجت من بلدها الأصلي بطرق غير مشروعة.[٣٨] وتسعى هذه الاتفاقية لوضع حزمة موحدة من القوانين التي تنظم آليات الاسترداد، وأن يكون لها السيادة على القانون المحلي للدولة الموقعة (وهى نقطة لا تحظى بشعبية لدى دول السوق)، كما أن هذه الاتفاقية يسري مفعولها وقتما تقوم الدولة بالتوقيع على الاتفاقية أي ليست ذات أثر رجعي (وهى نقطة لا تحظى بالقبول لدى دول المصدر)، هذا بالإضافة إلى تطرق الاتفاقية إلى نقطة "الحائز حسن النية" وقيام دولة المصدر بدفع تعويضات في حالة ثبوت حسن نيته في شرائه وحيازته للممتلك الثقافي. كما أنها تمنح للأفراد حق مطالبة دول المصدر في ذلك في حالة رغبتهم في إرجاعهم الممتلك الثقافي للدولة الأم. كل هذه الأسباب أدت إلى عزوف معظم الدول على التوقيع أو الانضمام لهذه الاتفاقية.[٣٩]

تضم الاتفاقية (٢١) مادة موزعة على ٥ فصول، كالآتي[٤٠]:

الفصل الأول، وعنوانه: نطاق التطبيق والتعريف، ويضم مادتين: المادة الأولى تتناول نطاق التطبيق، وهي من أهم مميزات هذه الاتفاقية حيث إنها اتفاقية قانونية دولية تسري أحكامها على القانون المحلي للدولة (أي في حالة تعارض نص الاتفاقية مع نص القانون المحلي للدولة الطرف، وهو على العكس من اتفاقية اليونسكو ١٩٧٠). أما المادة الثانية، فتتناول تعريف "القطع الثقافية" وهي لا تختلف كثيرًا عن التعريف الوارد في اتفاقية اليونسكو ١٩٧٠(تعريف القطع الثقافية في اليونيدروا وارد بملحق الاتفاقية).

الفصل الثاني، وعنوانه: رد القطع الثقافية المسروقة، ويضم: المادة الثالثة وهى أهم مواد الاتفاقية وتتكون من ٨ بنود.

البند ١: يجب على حائز قطعة ثقافية تمت سرقتها أن يعيدها.

البند ٢: لأغراض هذه الاتفاقية، إن القطعة الثقافية التي تم التنقيب عنها بشكل غير قانوني أو تم التنقيب عنها بشكل قانوني، ولكن تم الاحتفاظ بها بشكل غير قانوني تعد مسروقة، متى توافق ذلك مع قانون الدولة التي حصل فيها التنقيب.

ويعتبر كلا البندين في صالح دول المصدر/ المنشأ، ونلاحظ هنا تغير مصطلح "الممتلك الثقافي" الموجود بنص اتفاقية اليونسكو ١٩٧٠ إلى "القطع الثقافية"، كذلك مصطلح "حائز" وليس "مالك"، وهي أيضًا في صالح دول المصدر/ المنشأ.

البند ٣: يجب تقديم أي مطالبة بالرد ضمن فترة ثلاث سنوات من تاريخ معرفة المطالب بمكان القطعة الثقافية وهوية حائزها، وفي أي حالة ضمن فترة خمسين سنة من تاريخ سرقتها.

وهي نقطة قد لا تكون في صالح دول المصدر/ المنشأ: ففي الجزء الأول من البند، قد لا تكفي مدة الثلاث سنوات بداية من معرفة مكان القطعة وهوية حائزها نظرًا لطول الإجراءات كذلك صعوبة المراسلات في بعض الحالات، خاصة أنها إجراءات حكومية من مؤسسة لأخرى داخل الدولة نفسها، ثم لمؤسسات أخرى بحكومة أخرى خارج الدولة. أما الجزء الثاني الخاص بمدة خمسين عامًا فهي تعتبر مدة معقولة وإن كان سيتم حسابه من تاريخ انضمام الدولة للاتفاقية (لنقل ١٩٩٥ تاريخ توقيع الاتفاقية، أي نهاية الحرب العالمية الثانية، بمعنى أن أي قطعة قد خرجت قبل هذا التاريخ (خلال الحقبة الاستعمارية مثلاً) فلن يكون لدولة المصدر حق المطالبة بها.

البند ٤: غير أن مطالبة ما برد قطعة ثقافية تشكل جزءاً لا يتجزأ من نصب أو موقع أثري معروف، أو تنتمي إلى مجموعة عامة، يجب ألا تخضع لتقادم غير فترة ثلاث سنوات من تاريخ معرفة تاريخ معرفة المطالب بمكان القطعة الثقافية وهوية حائزها.

يعتبر هذا البند مكمل للبند السابق، لكنه غير في صالح دولة المصدر/ المنشأ لأنه يؤكد على فترة الثلاث سنوات، خاصة أن الوصف الوارد في هذا البند قد ينطبق على معظم مواقع التراث الثقافي لاسيما المواقع الأثرية.

البند ٥: بصرف النظر عن أحكام الفقرة السابقة، يمكن أن تعلن أي دولة متعاقدة بأن مطالبة معينة تخضع لتقادم من ٧٥ سنة أو فترة أطول، كما هو منصوص عليه في قانونها. وتخضع مطالبة مقدمة في دولة متعاقدة أخرى برد قطعة ثقافية منقولة من نصب أو موقع أثري أو مجموعة عامة في دولة متعاقدة أدلت بهكذا إعلان لهذا التقادم أيضًا.

الفصل الثالث، وعنوانه: إعادة قطع ثقافية مصدرة بطرق غير مشروعة

وتجدر ملاحظة الفرق بين عنوان الفصلين الثاني: "رد القطع الثقافية المسروقة"، و"إعادة القطع الثقافية المصدرة بطرق غير مشروعة"، أي هناك تمييز في نص الاتفاقية ما بين القطع المسروقة، والقطع التي خرجت من بلدها بطرق غير مشروعة. وتتناول المادة ٥ حالات خروج القطعة الثقافية بطرق غير مشروعة (كتصديرها لترميمها أو المشاركة في معرض مؤقت مثلاً، ولم يتم إعادة القطعة). وتذكر أحكام المادة وجوب تقديم طلب يحتوي على معلومات حول طبيعة الوقائع القانونية الخاصة بالقطعة، وأن طلب إعادة الطلب يجب تقديمه ضمن فترة ثلاث سنوات من تاريخ معرفة الدولة الطالبة بمكان وجود القطعة، وهوية حائزها، وفي أي حالة ضمن فترة ٥٠ عامًا من تاريخ التصدير أو التاريخ الذي وجب فيه إعادة القطعة بموجب رخصة.

وتتناول المادة السادسة من نفس الفصل، نقطة التعويض للمشتري حسن النية. تضم المادة ٥ بنود تتضمن شروط تحديد المشتري حسن النية (أهمها عدم علمه بأنه قد تصديرها بطرق غير مشروعة)، وطلب التعويض من دولة المصدر (الدولة الطالبة استرداد القطعة) الذي تم وصفه "تعويضًا منصفًا ومعقولاً". كما تذكر المادة حل آخر بخلاف التعويض إما أن يقوم بالاحتفاظ بملكية القطعة، أو ينقل ملكية القطعة مقابل مبلغ مالي أو مجانًا إلى شخص من اختياره يقيم في الدولة الطالبة مع توفير الضمانات اللازمة. كما يذكر البند الرابع من المادة نفسها أن تتحمل الدولة الطالبة تكلفة إعادة القطعة الثقافية، دون المساس بحق تلك الدولة باسترداد التكاليف من أي شخص آخر. ويذكر البند الخامس من نفس المادة أن الحائز لا يكون في وضع أفضل من الشخص الذي حصل منه على القطعة الثقافية بالوراثة أو غير ذلك بالمجان.

أما المادة السابعة فتذكر الحالات التي لا ينطبق فيها أحكام هذا الفصل، وهي:

أ. لم يعد تصدير قطعة ثقافية غير مشروع عند طلب إعادتها، أو

ب. تم تصدير القطعة خلال مدة حياة الشخص الذي صنعها أو ضمن فترة خمسين سنة بعد وفاة ذلك الشخص.

كما تذكر المادة أنه تنطبق أحكام هذا الفصل بصرف النظر عن أحكام الفقرة الفرعية (ب) متى كانت القطعة الثقافية مصنوعة من قبل عضو أو أعضاء مجتمع قبلي أو مجتمع سكان أصليين من أجل الاستخدام التقليدي أو الطقسي بواسطة هذا المجتمع، وتتم إعادة القطعة إليه.

أما الفصلين الرابع والخامس فيضمان الأحكام العامة، والأحكام النهائية الخاصة بالاتفاقية.

٣/٦-اتفاقية اليونسكو بشأن حماية التراث الثقافي المغمور بالمياه (٢٠٠١)

وهي آخر الاتفاقيات الصادرة من منظمة اليونسكو المعنية بحماية التراث الثقافي، وتعني بحماية التراث الثقافي المغمور بالمياه[٤١] Convention on the Protection of the Underwater Cultural Heritage الذي عرّفته الاتفاقية في مادتها الأولى على أنه " جميع آثار الوجود الإنساني التي تتسم بطابع ثقافي أو تاريخي أو أثري والتي ظلت مغمورة بالمياه جزئيًا أو كليًا بصورة دورية أو متواصلة لمدة مائة عام على الأقل". وتضم الاتفاقية ٣٥ مادة، بالإضافة إلى الملحق.[٤٢]

وتتضمن المادة رقم ١ من الاتفاقية تعريف التراث المغمور بالمياه، وتتناول المادة رقم ٢ الأهداف والمبادئ العامة الخاصة بهذه الاتفاقية. بينما تناولت المواد أرقام ٣، ٤، ٦ العلاقة بين هذه الاتفاقية والاتفاقيات والقوانين الأخرى. كما ناقشت المواد أرقام ٥، ٦، ٧، ٨، ٩ الأنشطة المتعلقة بالتراث المغمور بالمياه سواء الموجود بالمياه الإقليمية الداخلية للدولة أو في المناطق الاقتصادية أو مناطق الرصيف القاري. كما تتناول المادة رقم ١١ أحكام الإبلاغ والإخطار عن وجود تراث مغمور بالمياه، ثم تذكر المادة رقم ١٢ حماية التراث المغمور في المنطقة. كما تؤكد المادة ١٣ على وجوب الحصانة السيادية للدولة، بينما تناولت المادة ١٤ مراقبة دخول التراث أو الإتجار به أو حيازته، والتدابير المتعلقة بذلك (المواد ١٥، ١٦)، والجزاءات (المادة ١٧)، والتدابير اللازمة لضبط التراث الثقافي والتصرف فيه وتسجيله (المادة ١٨). وتضم باقي المواد (إجمالي عدد المواد ٣٨ مادة) أحكامًا عامة خاصة بالاتفاقية بتشجيع التعاون المشترك وتبادل المعلومات بين الدول الأطراف، وتوعية الجمهور والتدريب ثم أحكامًا عامة وقانونية تتعلق بالاجتماعات والتصديق على أحكام الاتفاقية.

خاتِمَةٌ

وبالمثل، كما يحتاج التراث الثقافي إلى الصيانة والترميم، فإنه يحتاج إلى مظلة قانونية تكفل له الحماية اللازمة، وهي تشكل الإطار القانوني العام لحماية التراث الثقافي سواء داخل حدود الدولة من خلال القوانين المحلية المعنية بحماية التراث، أو الاتفاقيات الثنائية بين دولتين، أو الاتفاقيات المشتركة سواء على المستوى الإقليمي، أو المستوى الدولي. وقد ارتبطت حماية التراث الثقافي وسن قوانين لتطبيق هذه الحماية بالصراعات والحروب المسلحة، حيث أن آثار التدمير الذي خلفته هذه الحروب قد لعب دورًا أساسيًا في إبراز الحاجة لذكر حماية التراث الثقافي ضمن بنود الاتفاقيات والمعاهدات الدولية مع الدول وبعضها.

ولاحقًا، وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية، برزت الحاجة لإصدار اتفاقيات خاصة بحماية التراث الثقافي، ليس فقط خلال النزاعات المسلحة (مثل اتفاقية لاهاي ١٩٥٤) ولكن أيضًا خلال عملية الترميم والصيانة (مواثيق أثينا وفينسيا). ومع زيادة الوعي بأهمية التراث الثقافي، وبروز مصطلح "التراث العالمي"، صدرت اتفاقيات اليونسكو ١٩٧٠، ١٩٧٢. لكن وعلى الرغم من إصدار العديد من الاتفاقيات والمواثيق الدولية الخاصة بحماية التراث الثقافي، إلا أن هناك الحاجة إلى التطبيق الفعلي لهذه الاتفاقيات، خاصة فيما يتعلق نقطتين هامتين:

١-تطبيق العقوبات الدولية على من يتعدى على مواقع التراث الثقافي خاصة خلال الحروب أو النزاعات المسلحة كما حدث في العراق واليمن وسوريا وغيرها من الدول التي تضررت بفعل النزاعات المسلحة رغم وجود اتفاقية لاهاي.

٢. تعديل بعض بنود الاتفاقيات الدولية بما يتناسب مع الأوضاع الحالية، ومتغيرات الوضع الراهن، خاصة فيما يتعلق بتجارة الممتلكات الثقافية وخلق بعض المرونة لدول المنشأ/ المصدر والتي تعاني كثيرًا من خروج القطع الأثرية إلى الأسواق العالمية وصالات المزادات. وهناك العديد من الحالات في دول مختلفة تعاني بشكل كبير من الحفر غير الشرعي بمواقع التراث الثقافي، مع انتشار هذه الظاهرة في العديد من المواقع، ووجود وسطاء وتجار يسهلون وصول تلك القطع إلى صالات المزادات، أصبح الحفر غير الشرعي مهنة لسكب الرزق اليومي لسكان المناطق المتاخمة للمواقع الأثرية، وهم غالبًا من الطبقات الفقيرة. ويؤدي ذلك إلى تدمير بعيد المدى لمواقع التراث الثقافي، ووأد أي فرصة مستقبلية سواء لدراسة تلك المواقع، أو تحقيق التنمية المستدامة لهذه المواقع من خلال استفادة المجتمع المحلي منها عن طريق السياحة.

الاحالات المرجعية:

(١) دار النقاش – وما يزال– بخصوص تعريف "التراث الثقافي"، ولا يتسع المجال لاستعراض ذلك في هذا السياق. يركز البحث على التراث الثقافي المادي، وتجدر الإشارة هنا إلى تعريف الممتلكات الثقافية الذي ورد بالمادة الأولى بإتفاقية اليونسكو ١٩٧٠، وأيضًا تعريف التراث العالمي بإتفاقية اليونسكو ١٩٧٢.

(٢) **صلح وستفاليا** (Peace of Westphalia): هو اسم عام يطلق على معاهدتي السلام التي دارت المفاوضات بشأنهما في مدينتي (اسنابروك) و(مونستر) في (وستفاليا)، وتم التوقيع عليهما في ١٥ مايو ١٦٤٨ و ٢٤ أكتوبر ١٦٤٨ وكتبتا باللغة الفرنسية. وقد أنهت هذه المعاهدات حرب الثلاثين عام التي جرت في الأراضي الرومانية المقدسة، ووقعها مندوبون عن الإمبراطورية الرومانية المقدسة فرديناند الثالث (من آل هايسبورج)، وممالك فرنسا، إسبانيا والسويد، والجمهورية الهولندية والإمارات البروتستانتية التابعة للإمبراطورية الرومانية المقدسة. انظر، وللمزيد:
https://www.britannica.com/summary/Peace-of-Westphalia (accessed: 23(rd) July 2022).

(٣) **حرب الثلاثين عامًا**: هي سلسلة صراعات دامية مزقت أوروبا بين عامي ١٦١٨ و١٦٤٨م، بدأت معاركها بشكل عام في أراضي أوروبا الوسطى (خاصة الأراضي الألمانية الحالية) العائدة إلى الإمبراطورية الرومانية المقدسة، ولكن اشتركت فيها تباعا معظم القوى الأوروبية الموجودة في ذاك العصر فيما عدا إنجلترا وروسيا. انظر، وللمزيد:
https://www.britannica.com/event/Thirty-Years-War (accessed: 23(rd) July 2022).

(4) Hague Convention (II) with Respect to the Laws and Customs of War on Land, The Hague, July 29, 1899, 32 Stat. 1803. Available at:
http://www.icrc.org/ihl.nsf/FULL/150?OpenDocument. (Accessed on: 25\6\2022).

(5) Hague Convention (IV) with Respect to the Laws and Customs of War on Land, The Hague, Oct. 18, 1907, 36 Stat. 2277 available at: http://www.icrc.org/ihl.nsf/FULL/195. (Accessed on: 25\6\2022).

(*) تجدر الإشارة هنا إلى ما يسمى بـ Lieber Code of 1863 وهو اختصارًا للأمر العام الصادر في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٨٦٣ Instructions for the Government of Armies of the United States in the Field ، وهو يعد من أوائل الأوامر الحكومية الصادرة لحماية الممتلكات الثقافية في وقت النزاع المسلح. وقد أصدره الرئيس الأمريكي "إبراهام لينكولن" لمنع أي اعتداء عسكري ضد الممتلكات الثقافية خلال الحرب الأهلية. ورغم أن Lieber Code لا يعد اتفاقية دولية ولكنه يوضح وجود مبدأ ضرورة الحفاظ على الممتلكات الثقافية خلال النزاعات المسلحة، وإدراك القادة السياسيين لأهميته. انظر، وللمزيد:
Roehrenbeck, Carol A. (2010). "Repatriation of Cultural Property–Who Owns the Past? An Introduction to Approaches and to Selected Statutory Instruments," International Journal of Legal Information 38 (2), p. 194.

(6) Roehrenbeck, Carol A. (2010). p.194.

(٧) **معاهدة سان جرمان** Treaty of Saint Germain 1919 : معاهدة موقعة في ١٠ سبتمبر ١٩١٩ بين إمبراطورية النمسا والحلفاء الغربيين في أعقاب الحرب العالمية الأولى. تم توقيعها في قصر سان جرمان بفرنسا، والهدف منها كسر شوكة امبراطورية النمسا – المجر بعد الهزيمة في الحرب العالمية الأولى من دول الحلفاء. للإطلاع على بنود المعاهدة، انظر:
http://www.forost.ungarisches-institut.de/pdf/19190910-1.pdf (accessed: 23(rd) July 2022).

(٨) **معاهدة تريانون** Treaty of Trianon : وقعتها المجر مع الحلفاء الغربيين في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وذلك في قصر تريانون بمدينة فرساي بفرنسا يوم ٤ يونيو ١٩٢٠. وتعتبر هذه المعاهدة عقاب للمجر على مساندتها للنمسا خلال الحرب. للإطلاع على بنود المعاهدة، انظر:
https://www.dipublico.org/100759/treaty-of-trianon-treaty-of-peace-between-the-allied-and-associated-powers-and-hungary/ (accessed: 23(rd) July 2022).

(٩) **معاهدة أو صلح ريغا** Treaty of Riga:عقدت في ١٨ مارس عام ١٩٢١ في (ريغا) عاصمة لاتفيا حاليًا، وذلك عقب انتهاء الحرب العالمية الاولي . وقد تضمنت صلحًا بين كلا من الاتحاد السوفيتي وبولندا وأوكرانيا. ونصت المعاهدة على إنهاء الحرب بين بولندا والاتحاد السوفيتي على أن يتم ترسيم الحدود بين كلا من بولندا والاتحاد السوفيتي مع قيام الاتحاد السوفيتي بسداد غرامة مالية قدرها ثلاثون مليون روبل. وقد ظلت الحدود السوفيتية البولندية التي حددتها المعاهدة قائمة حتى الحرب العالمية الثانية، وأُعيد رسمها لاحقًا خلال مؤتمر مالطا ومؤتمر بوتسدام. للاطلاع على نص المعاهدة كاملا، انظر:
http://www.forost.ungarisches-institut.de/pdf/19210318-1.pdf (accessed 23(rd) July 2022).

(10) Vrdoljak, A.F., (2014). International exchange and trade in cultural objects. Culture International Law (6342). p.125.

(11) Northedge, F. S. (1953). International Intellectual Co-operation with the League of Nations: its Conceptual Basis and Lessons for the Present. PhD Thesis. University of London. p. 28

(12) Vrdoljak, A.F., (2014). p.125.

(١٣) خلال هذا المؤتمر، تم إصدار ميثاق أثينا وهو يعد من المواثيق الهامة في مجال ترميم وصيانة التراث الثقافي. ويمكن الاطلاع على الميثاق وبنوده من خلال الرابط التالي:
https://www.icomos.org/en/charters-and-texts/179-articles-en-francais/ressources/charters-and-standards/167-the-athens-charter-for-the-restoration-of-historic-monuments (accessed on: 20 (th) Jun.2022).

(١٤) نبيلة عبد الفتاح حسنين قشطي (٢٠٢٢). **المؤتمرات والمواثيق المنظمة لأعمال ترميم وصيانة الآثار بين النظرية والتطبيق**. المجلة العربية لعلوم السياحة والضيافة والآثار. المؤسسة العربية للتربية والعلوم الآداب. مج ٣، العدد الرابع، ص ٦٢-٦٢.

(15) Destrée, J. (1932). Annual Report of the President of the Directors' Committee of the International Museums Office, Note by the Secretary, of the Intellectual Co-operation

Organization, 1(st) July 1932, ICIC/273, 7; and Recommendation 4, 1932 Resolution.

(16) Vrdoljak, A.F., (2014). Pp. 125-126.

(١٧) أطلق على مسودة اتفاقية ١٩٣٣الآتي:

International Convention on the Repatriation of Objects of Artistic, Historical or Scientific Interest which have been Lost, or Stolen or Unlawfully Alienated or Exported (1933 OIM draft)

وتلاحظ هنا ظهور لفظ (Repatriation -أي الإعادة إلى الوطن الأم) ضمن اسم مسودة الاتفاقية.

(*) The draft International Convention for the Protection of National Historic or Artistic Treasures (1936 OIM draft)

(18) Pan American Union (PAU) Treaty on the Protection of Movable Property of Historic Value, 15 April 1935, in force 17 July 1936, OASTS No.28.

(19) Vrdoljak, A.F., (2014). Pp.126-127.

(٢٠) يمكن الاطلاع على الاتفاقيات والمعاهدات الصادرة بعد الحرب العالمية الثانية من خلال الرابط التالي:

http://www.Savingantiquit-ies.org/heritagetreaties.php (accessed: 12 (nd) Mar.2022).

(٢١) وقد حمل اتفاق لندن الاسم التالي:

Agreement in respect of Control of Looted Works of Art 1946: Agreement between the United States, the United Kingdom and France in respect of the Control of Looted Articles.

(22) Convention for the Protection of Cultural Property in The Event of Armed Conflict with Regulations for the Execution of the Convention. The Hague, 14 May 1954. (http://portal.unesco.org/en/ev.php-, accessed: 12 (nd) Mar.2022).

(23) Second Protocol to the Hague Convention of 1954 for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict. The Hague, 26 (th) March 1999. (http://www.icrc.org/ihl.nsf/INTRO/590, accessed: 12 (nd) Mar.2022).

(24) Roehrenbeck, Carol A. (2010). p.195.

(25) The Hague convention (1954). Article 1.

(26) The Hague convention (1954). Article 2, 3, 4, 5, 8, 17.

(27) Papademetriou, T. (1996). International Aspects of cultural property, an overview of basic instruments and issues. International Journal of Legal Information 24(3). p.270.

(٢٨) للاطلاع على الميثاق كاملا، انظر:

https://www.icomos.org/charters/venice_e.pdf&ved=2ahUKEwjLso3r7z4AhUdh_0HHeR9BY0QFnoECFAQAQ&usg=AOvVaw3xNT2dkhl89dvJYKp9sVHQ (accessed on: 20(th) Jun. 2022).

(29) Convention on the Means of Prohibiting and Preventing the Illicit Import, Export and Transfer of Ownership of Cultural Property.

ويمكن تحميلها كاملة من موقع منظمة اليونسكو عبر الرابط التالي:

http://portal.unesco.org/en/ev.phpURL_ID=13039&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

(٣٠) انظر، وللمزيد: عدة مؤلفين (٢٠٠٩). **تاريخ تطور عمليات استرداد التراث الثقافي**، شهود على التاريخ: مجموعة من الوثائق والكتابات عن إعادة القطع الثقافية، تحرير: ليندل. ف. بروت، منشورات اليونسكو، باريس، ص ١٣-١٩

(31) Roehrenbeck, Carol A. (2010). p.196.

(٣٢) هناك العديد من القضايا التي شهدت أحداثًا مماثلة والتي تم فيها تزوير مستندات حيازة تحمل معلومات خاطئة عن تاريخ اقتناء وحيازة الممتلكات الثقافية لعل أشهرها قضية (جان باري توكلي، وفريدريك شولتز)، انظر وللمزيد: ب. غير شتنبليث (٢٠٠٩). مبدأ ماكلين \ شولتز: **خطوة أخرى في مكافحة الإتجار بالتحف الأثرية، شهود على التاريخ: مجموعة من الوثائق والكتابات عن إعادة القطع الثقافية**، تحرير: ليندل. ف. بروت، منشورات اليونسكو، باريس، ص ٣٦٨-٣٧١.

(٣٣) عدة مؤلفين (٢٠٠٩). ص ١٣-١٩

(٣٤) يمكن أيضًا الاطلاع على ملخص للنقاط الهامة بمواد الاتفاقية على الرابط التالي:

https://en.unesco.org/fighttrafficking/1970

(٣٥) نص الاتفاقية متاح باللغة العربية على الرابط التالي:

http://whc.unesco.org/fr/conventiontext (Arabic). (Accessed: 25\4\2022).

(36) Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Intergovernmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage. World Heritage Centre. WHC.16/01. 26 October 2016.

(37) UNIDROIT :Convention on Stolen or Illegally Exported Cultural Object. Available at: http://www.unidroit.org/english/conventions/1995-culturalproperty/main.htm. (Accessed: 25\6\2022).

(38) Nafziger, James A.R. (2016). Commentaries. Trading and Returning Cultural Objects under International Law. Santander Art and Culture Law Review 2 (2). Pp. 179-194.

(39) Roehrenbeck, Carol A. (2010). p.196

(٤٠) تم الاعتماد هنا على الترجمة العربية لنص الاتفاقية، وهي متاحة على الرابط التالي:

https://www.unidroit.org/wp-content/uploads/2021/06/1995_Convention_arabic.pdf (Accessed: 16(th) July 2022).

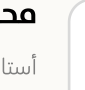
(41) www.unesco.org/en/underwater-cultural-heritage (accessed: 23\4\2022).

(٤٢) يمكن الاطلاع على نص الاتفاقية كاملًا على الرابط التالي:

https://en.unesco.org/underwater-heritage/2001 (accessed: 16 (th) July 2022).

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

دور رحلة الأسر في تأصيل مقاربات تفكير التفكير التاريخي وآلياتيهما الفلسفية عند مارمول كاربخال والحسن الوزان أنموذجًا



محمد بومدين
أستاذ التعليم المتوسط ـ اجتماعيات
باحث دكتوراه في تاريخ المغرب العربي الحديث
جامعة أبو بكر بلقايد – الجمهورية الجزائرية

مُلَخّصْ

أفرز الصراع الأوربي ـ الأوربي، والأوربي ـ العثماني، في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط، ظاهرة التِّرحال وركوب هول صعاب الرِّحلة الرسمية التي دُونت مشاهداتها المباشرة أم غير المباشرة في شكل "تقارير رحلية"، عُرفت بـ "الرِّحلة السفارية"، أو "الرحلة الدبلوماسية" التي طَبعت وَتَطبعت بمستجدات الفترة الانتقالية للعصر الحديث مع بداية القرن (١٠هـ/١٦م)، إلى غاية الخمسينيات منه. فاشتهر على ضوء ذلك مجموعة من المبعوثين السياسيين من الجانبين، الأوربي والشمال إفريقي، في إطار البحث عن صورولوجيا مختلف نواحي الحياة التي كان يعيشها الطرفين، مع امتزاجها بأهداف شخصية في بعض جوانبها، ودواعي سياسية، ورغبات عسكرية، مُسَيَّرة في الكثير من جوانبها من قبل السلطة الدينية والدُّنيوية الحاكمة آنذاك، والتي رُسِمت على اثرها طريق الرِّحلة وخلفياتها، واستحضرت أساليبها ومناهجها الفلسفية في التدوين التاريخي الذي عبرت في خِضِمه الكثير من الشخصيات الرِّحلية، تاريخانية وجغرافية مميزة لتاريخ الطرف الآخر في ظل حركة الاستشراق الذي بدأت ملامحه تظهر بشكل جلي مع المدارس الأوربية وعلى رأسها المدرسة الاسبانية ذات الخلفيات الاستعمارية وقتذاك. لقد نالت شمال إفريقيا اهتمام الرحالة الإسبان على وجه التحديد، من خلال الاطلاع على الإسهامات الفكرية والأدبية لعلماء وأعلام شمال إفريقيا. حيث حاول هؤلاء الرحالة في إطار "رحلة الأسر" ومفرزاتها الإنسانية والاجتماعية والثقافية، على غرار الرحالة العسكري "مارمول كاربخال" الذي استمد الهيكل العام لمؤلفه "إفريقيا" ومختلف أشكال الكتابة التاريخية من تأليف العالم "ليون الإفريقي"، وكتابه "وصف إفريقيا"، وفق نسق تاريخي ونمطية فلسفية في أسس التأريخ تعتمد على الاقتباس من محتويات الوعاء المعلوماتي لكتاب ليون الإفريقي. وضمن حتمية السيطرة على مقدرات الآخر، برزت مستويات النقد الفلسفي والتخييل التاريخي عند "مارمول كاربخال" وهو يسعى لإعادة صناعة تاريخ مُفَمهج من منظور أوربي صليبي يحول بواسطته رموز الحوادث الواقعية إلى خطاب نفسي وإيديولوجي، يختزل به كل الأبعاد التي قامت عليها المعالم الاجتماعية والثقافية والسياسية والعسكرية... للمجتمعات الشمال إفريقية، في ظل تجربته كرحالة أسير يشبه إلى حد بعيد "ليون الإفريقي" ورِحلاته بين ضفتي البحر المتوسط.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ٠٢ مارس ٢٠٢٢
تاريخ قبـول النشـر: ١٩ أبريل ٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

الكتابة التاريخية؛ الحسن الوزان؛ وصف إفريقيا؛ العصر الحديث؛ فلسفة التاريخ

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.286098



الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

محمد بومدين،"دور رحلة الأسر في تأصيل مقاربات تفكير التفكير التاريخي وآلياتيهما الفلسفية عند مارمول كاربخال والحسن الوزان أنموذجًا".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة -العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ١٨٨ – ٢٠٦.

Corresponding author: boumedinem999@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقدِّمَة

اختلفت وتشابهت أهداف الرِّحلات وخلفياتها، والتي أضحت من بينها الرحلة الدبلوماسية الممزوجة بالمهمات الرسمية طيلة القرن (١٠ هـ/ ١٦م)، تأخذ حيزًا وافرًا في استريوغرافية المغرب العربي الحديث، من خلال مجموعة من الرحالة، سواء من أبناء المنطقة، أم الأجانب منهم، الّذين دخلوها ووصفوها، وأشاروا لمعطيات مهمة عنها، كانت ولازالت تعتبر من المصادر المهمة المرجوع إليها من قبل الباحثين الأكاديميين، بغية تركيب السياق التاريخي وبعثه في حلَّة جديدة تتسم بالتكامل المعرفي والمنهجي.

وفي هذه الساحة العامة للرِّحلات وأنماطها، تندرج رحلة "الحسن الوزان" الموسومة بـ: "وصف إفريقيا" التي كتبها بطلب من البابا "ليون العاشر" وهو في الأسر في البندقية، ضَمَنَها بوصف مميز عن اثنوغرافية المجتمع الشمال إفريقي آنذاك، حتى أصبحت تلك الرِحلة محطة أنظار واستكشاف من قبل الأدباء والمثقفين الأوربيين منذ القرن (١٠هـ/١٦م)، أمثال "وليام شكسبير" الذي أدرج رحلة الوزان في سلسلة مسرحياته "هملت" في باب شخصية "أوتلو" المغامر، ولم تنفك حتى أقلام العسكريين الجواسيس عن تتبع مضمون هذه الرِّحلة والسير عليها في وصف وتأريخ منطقة شمال إفريقيا وإفريقيا جنوب الصحراء، على غرار لويس دل مارمول كاربخال، صاحب كتاب "إفريقيا" وأحد الرحَّالة الإسبان الّذي جابوا وصالوا تلك المناطق المذكورة مع بداية العصر الحديث، في رِحلة تحتل هي الأخرى مكانة هامه في حقل هذا النوع من المصادر، بفضل المادة المهمة التي وردت فيها، والمعلومات الغزيرة الّتي قدمها صاحبها من خلال اعتماده بشكل كبير على المعطيات التاريخية التي سجلها قبله "الحسن الوزان" في مؤلفه المذكور، حتى أنه قد اقتفى اثره حرفًا بحرف، ما يجعل مضمون الرحلتين يتشابه في شكل نسخة طبق الأصل، جعلت الملاحظين في حقل الاستشراق الإسباني، والمُتخصِّصين في فلسفات الكتابة التاريخية، يجزمون على وقوع سرقة علمية على المستويين، المنهجي والمعرفي، تعود إلى ما قبل بدايات التأليف لـ: "إفريقيا" مع سبعينيات القرن (١٠هـ/١٦م)، لما كان مارمول كاربخال يقوم بإعداد "تقرير" عن رِحلاته في شمال إفريقيا للتقرب من الملك "فليب الثاني".

إن تمثلات النقل التاريخي بمختلف آلياته المنهجية من استنباط أو استنتاج...، أو المعرفية من اقتباس وانتحال ...، كلها صفات تاريخانية وسمت مجالات الاستشراق العالمي في دراساته للطرف الآخر، من دون التوثيق له، أو الإحالة لمؤلفاته، والتي برز منها قلم المدرسة الإسبانية بشكل جلي على ما نلتمسه في نموذج "مارمول كاربخال" الذي وقع في يده تأليف "وصف إفريقيا" للحسن الوزان وهذا الأخير في الأسر بالبندقية على ما يبدو، خاصة إذا علمنا أن مارمول قد أطلق سراحه من الأسر بشمال إفريقيا سنة ١٥٥٠م، وأصبح متواجدًا في باليرمو الإيطالية منذ ذلك التاريخ وهو منخرط في جيش "الأمبيرياليز ٤ /impériales4" التابع للملكية الإسبانية هناك، في ظرفية تاريخية قلقة، جعلت الساسة الأوربيين وفي مقدمتهم السلطة الدينية المتمثلة في "البابا" والسلطة الدنيوية – الزمنية – المتمثلة في الإمبراطور الرومانية المقدسة الغربية بزعامة "إسبانيا"، أقول؛ تقومان بالتعبئة الاجتماعية والعسكرية وحتى الثقافية والفكرية في سبيل مواجهة الإمبراطورية العثمانية والسيطرة على المجال الحيوي في مختلف منافذ البحر الأبيض المتوسط وقتذاك. وهو ما جعل رجال الدين العسكريين الأكثر فاعلية في مثل هذه الأوقات الصعبة، واستريوغرافياتهم المُمَنهجة التي غدت أحد أهم الأدوات الاستعمارية لفرض "الأنا" المتسلط من جهة، وضرورة إعادة صياغة تاريخ يخدم الطرف الأوربي من جهة أخرى.

إن القراءة الأولية لتاريخانية الرحالتين الحسن الوزان ومارمول كاربخال، تحيلنا إلى استكشاف طبيعة الرِّحلات الاثنوغرافية المُحلِّلة لطَبيعَة عيش السكان ومدى ارتباطهم بمؤثرات المكان والزمان، والّذي اهتما به كلا الرحالتين كثيرًا، سواء بصيغة التصريح في الوصف تارةً أو بالتضمين لذلك تارةً أخرى. وبأساليب متنوعة وهادفة حسب خاصية الرحلة والخلفيات المُسيرة لها، انفردت الرحلتين بمظهر التشابه الكبير في مناهج التأليف وأساليب التدوين التاريخي والجغرافي، مع بعض الخصائص النسبية التي اختص بها كل واحد منهما تبعًا لطبيعة تكوينه الدِّيني والدُنيوي.

ومن هنا تتشكل منطلقات إشكاليتنا، من منظور ملامح التأثير والتأثر بين تاريخانية مارمول كاربخال والحسن الوزان في مقاربة مقارنة تبحث في بيوغرافية الرحالتين وتداعياتها على طريقة الكتابة التاريخية وفلسفاتها، في طرح منهجي يهدف إلى الغوص في مخيال كل واحد منهما على أساس مناهج مدرسة "ما وراء المعرفة" التي تنبش في مجموعة من الآليات الفلسفية في صناعة التاريخ من منطلق "تفكير التفكير"، والتي تؤسس فرضياتها البحثية على ملمح ما وراء التأليف، وسياقات ما وراء الحدث التاريخي، والمؤشرات الاجتماعية والمعايير

الثقافية لما وراء المشهد العالم للمجتمعات والأمم على اختلاف مشاربها... انطلاقًا من اخضاع المادة المعرفية والمنهجية للرحلتين المذكورتين إلى ميزان النقد التاريخي الفلسفي، والقفز إلى مناهج "التفكير في التفكير" بغية الوقوف على الأسباب والظروف الحقيقية التي كانت وراء وقوع الحوادث التاريخية ومجمل المعالم التي كانت تحاول إرساء سيرورة تاريخية جديدة في الحوض الغربي للمتوسط، والاقتراب أكثر من الفاعلين التاريخيين وتأثيراتهم السياسية والاجتماعية والعسكرية وحتى الثقافية في الزمان والمكان.

وتماشيًا مع ما تم ذكره، آثرنا اعتماد منهجية فلسفية تاريخية نحاول من خلالها تتبع الآثار العلمية والفكرية لهذين الشخصيتين التاريخيتين من جهة، والكشف والإبانة عما دوناه من معلومات تاريخية هامة عن مناطق وأقاليم وقرى ومداشر شمال إفريقيا وإفريقيا جنوب الصحراء، من خلال تحرِّي مساراتهم العلمية وجذورها، ومكوناتهم الاجتماعية، لاستجلاء خلفياتها الثقافية ومنطلقاتها الفكرية، والمؤثرات السياسية والعسكرية المتأثرين بها وقتذاك، بتقديم ترجمة مقارنة معتمدة على الكرونولوجيا التاريخية في معالجة الشخصيات، والذي تبدأ من ميلاد الشخصية التاريخية إلى غاية وفاتها، مرورًا بإنجازاتها الحياتية، في وضعية طلبية تفرض علينا التماس الإجابة على مجموعة من الأسئلة التي تسمح لنا بإدراج التفسيرات والتأويلات الممكنة من أصول النقد الفلسفي، وآليات التخييل التاريخي التي من شئنها إماطة الأستار عن طبيعة الفلسفة التاريخية ومختلف أنساقها عند الرحالتين، والمنضوية تحت مناهج مدرسة السلوك الإنساني وضوابطه " فيما وراء المعرفة التاريخية"، مرتكزين في ذلك على المنهج التاريخي التحليلي المقارن، في ورقة بحثية تركز في محورها الأول على الخصائص العامة للصورولوجيا العامة للكتابة التاريخية وفلسفاتها خلال العصر الحديث، وأهم الضوابط والأسس التي وجب التقيد بها في مقام نقد وإبداء التفكير في التفكير لما يخص النصوص التاريخية من قبل المؤرخ الفيلسوف. أما المحور الثاني فقد اختص اختصاصًا دقيقًا في مقارنة السيرة والمسار المتعلقين بكل من "الحسن الوزان" و"مارمول كاربخال"، لتتبع طبيعة الرِّحلة عند الرحالتين وخلفياتها الفلسفية من خلال مقارنتها ببعضها البعض، للوصول إلى المحور الثالث الذي ارتأينا أن يكون مُكملاً للثاني ومفصلاً له، عبر الولوج إلى فلسفة الكتابة التاريخية والجغرافية وطريقتيهما، لاستقصاء البحث في أساليبها، ومناهجها، وفلسفاتها الأستريوغرافية التي نهجها كل من الرحالتين.

أولاً: الخصائص العامة لأستريوغرافية الكتابة التاريخية خلال العصر الحديث

١/١-مفهوم فلسفة التاريخ

يصعب وضع تعريف دقيق لما تعنيه عبارة "فلسفة التاريخ" تحديدًا، فإذا كان التاريخ بمفهومه الكلاسيكي يعنى بدراسة أحوال الناس في الماضي، فإن كل مؤرخ يميل إلى تناول أحداث ووقائع الماضي لابد وأن يستند إلى وثائق مختلفة ومنهج محدد، لكنه لا يستطيع بالمقابل أن يتجرد بشكل نهائي من أفكاره الفلسفية وتصوراته الإيديولوجية، لذلك فمن الطبيعي أن يكون لهذه الأفكار المسبقة أثرها الكبير في رؤيته التاريخية[١].

استخدم تعبير "فلسفة التاريخ" لأول مرة في القرن (١٢هـ/١٨م)، الفيلسوف الفرنسي "فولتير"، غير أن التفلسف في التاريخ بدأ بالفعل قبل ابتكار هذا التعبير بمدة طويلة[٢]. فجذور هذا النوع من التفسير للتاريخ يعود إلى المؤرخ عبد الرحمن ابن خلدون الذي وسمه البعض بأنه "أب التاريخ الحقيقي"، ونعته البعض الآخر دون مبالغة بـ: "مؤسس علم التاريخ"[٣].

٢/١-الضوابط العامة لفلسفة التاريخ

تدافع فلسفة التاريخ عن عملية التأريخ باعتبارها علم الوقائع والأحداث، فالتاريخ لا يسير اعتباطًا وإنما حسب خطوط مرسومة، وهذه الخطوط هي المنطق الذي يربط بين الحوادث والوقائع التاريخية، أي: "فلسفة تمتزج بالتاريخ وتصبغه بنظرتها". إن فلسفة التاريخ تسير إلى معرفة الروابط التي توجد بين الأحداث والوقائع المتفرقة، وغايتها وضع اليد على المجموعات النمطية من المؤثرات التي تتحكم في سير الحركة التاريخية، وهدفها استخلاص السنن والنواميس التي تحكمها، وذلك بهدف تفسير القوانين التي تتحكم في صناعة التاريخ بأحداثه المتعددة والمتداخلة[٤]. وتبحث فلسفة التاريخ في الوقائع التاريخية، فتسعى لاكتشاف العوامل الأساسية التي تؤثر في سير هذه الوقائع، وتعمل على استنباط الأحكام العامة التي تتطور بموجبها الدول والحضارات، أي تهتم بتفسير وفهم مجرى التاريخ في ضوء نظرية فلسفية معينة، وتضع لعلم التاريخ أساسًا فلسفيًا بحيث لا يبقى التاريخ مجرد سرد وتفسير للوقائع فقط، وإنما التعمق في دراسة الأسباب والقوانين الثابتة التي تتخطى الزمان والمكان[٥]. فمهمة فلسفة التاريخ ترتقي إلى مهمة الكشف والتفسير الدقيق لتاريخ البشرية وفق

المصادر والوثائق التاريخية ككتب "التاريخ العام" أو "كتب الرحلات" ...، اعتمادًا على مفاهيم مثل القانون والحتمية وغيرها.

وتستند فلسفة التاريخ إلى فكرة وجود قوانين تتحكم في مصير الحركة التاريخية، وهذه القوانين يجب اكتشافها والتعامل معها، ومن هذا المنظور يصبح التفسير التاريخي للحوادث اجتهادًا بشريًا يحتمل الخطأ والصواب، لأنه يدخل ضمن ميدان الدراسات النظرية(٦).

٣/١-تطور مناهج وأسس فلسفة التاريخ

لقد تطور مفهوم فلسفة التاريخ في الدراسات الحديثة وخاصة المعاصرة منها، فأصبح يشير إلى جانبين مختلفين من جوانب دراسة التاريخ. الجانب الأول منه دراسة للمناهج والطرق والأساليب المستخدمة للتحقق من الوقائع التاريخية. هذا النوع يطلق عليه "الفلسفة النقدية للتاريخ". أما الجانب الثاني فيتمثل في تقديم وجهة نظر عن مسار التاريخ بشكل شمولي وهو ما يسمى "الفلسفة التأملية للتاريخ" التي تعدي القدرة على اكتشاف القوانين المتحكمة في سير الأحداث(٧).

هذه النظرة التأملية تمثل الدراسة التي يقوم بها فيلسوف التاريخ للعصور السالفة بهدف استخلاص القوانين التي تحكم سير الحياة والإنسان والمجتمع والدولة والحضارة ككل. فلسفة التاريخ إذن هي نوع من المعرفة الاجتماعية التي تبحث في الاتجاه العام لسير البشرية، وبهذا تكون المهمة الأساسية الأولى لفلسفة التاريخ إبراز النظريات التي تقوم بتأويل الأحداث التاريخية وكذا الكشف عن القوانين التي تتحكم فيها(٨). اعتمادًا على التفكير الناقد للحوادث التاريخية وصُناعها.

٤/١-التفكير الناقد

كانت محاولة "جون ديوي" من أول المحاولات التي سلطت الضوء على مفاهيم "التفكير الناقد" حيث أنه افترض أن التفكير الناقد هو: "تفكير انعكاسي يرتبط بالمثابرة، وهو تفكير يتسم بالحذر يدعم الاستنتاج أرضيته ويشمل التقييم ومدى الثقة بالفرضيات ويقود إلى حكم مدعوم بالعمل". ويعرف على أنه: "حكم منظم ذاتي يهدف إلى التفسير، والتحليل، والتقييم، والاستنتاج إضافة إلى أنه يهتم بشرح الاعتبارات المتعلقة بالأدلة والمفاهيم والطرق والبراهين". وقد وضعت جمعية علم النفس الأمريكية تعريفًا للتفكير الناقد والذي هو "عملية تؤدي إلى اتخاذ أحكام ذاتية بناء على مهارات الاستقراء، والاستنتاج، والتوجه والميل كالنزعة إلى البحث عن المعرفة والأدلة". ومن خلال الكثير من التعريفات يمكن الإشارة إلى أن التفكير الناقد هو تفكير تأملي محكوم بقواعد "ما وراء المعرفة"(٩).

٥/١-التفكير ما وراء المعرفة

تشهد الساحة الثقافية والفلسفية في وقتنا الحاضر عملية ضخ دماء جديدة في حقل الأستغرافيا من خلال تجاوز مقاربات التاريخ الجديد وتأثيرات التيار البنيوي، من هذا المنطلق ارتأينا التركيز على هذه التجربة المتميزة في الكتابة التاريخية، عبر تتبع دقيق لخصائصها، مع الانفتاح على تأثيرات التيارات الألمانية ومدارسها، وفي مقدمتها مدرسة "تفكير التفكير" أو ما اصطلح على تسميتها بـ: "ما وراء المعرفة التاريخية".

يُعَدّ مفهوم "ما وراء المعرفة" أحد مكونات النظرية المعرفية الهامة في علم النفس المعرفي، وتعود أصوله إلى علم النفس التاريخي، وأن أول من أشار إليه "جون ديوي" حينما وصف العمليات ما وراء المعرفية التي تحتوي على التأمل الذاتي الشعوري العميق للمؤرخ في ملابسات وقوع الحوادث التاريخية(١٠). فالمؤرخ في نظر الفلاسفة مثل "ايمانويل لوروا لادوري" مثله مثل عامل المناجم الذي يعمل في عمق الأرض، إنه يستخرج المعطيات إلى السطح ليستغلها مختص آخر في أي علم من العلوم(١١). وفي أي مجال من مجالات الكتابات التاريخية، خاصة منها الكتابات الرِّحلية.

٦/١-أدب الرِّحلات وأهميته في الكتابة التاريخية

تُعَدّ كتب الرِّحلة أو أدب الرِّحلات مصدرًا من أهم المصادر العلمية في عملية التدوين الفلسفي للتاريخ بالنسبة للمؤرخين والباحثين وغيرهم من الفلاسفة في هذا المجال، نظرًا لما تحمله بين صفحاتها من معلومات قيمة ونادرة، قلما نجدها في كتب التاريخ الأخرى، فهي تصور لنا أماكن وأزمنة لم نكن لنحصل عليها دون مغامرات أولئك الرحالة والمسافرين عبر مناطق الكون. لكن مع ذلك وجب على مستعمليها أخذ الحيطة والحذر في عملية النقل منها، كما ويجب إخضاعها للنقد التاريخي، كون أن كتابات أصحابها غير دقيقة تمامًا، يتخللها بعض الخيال، وتسودها صبغة الذاتية، إضافة إلى عدم إتقان معظم مؤلفيها للغة العربية وغيرها من النقائص التي تشوبها. وعليه فإن كتب الرِّحلة لها ما لها وعليها ما عليها في عملية التوثيق الفلسفي للتاريخ(١٢).

ثانيًا: فلسفة الرحلة وملامحها الأستريوغرافية عند الحسن الوزان ولويس[١٣] دل[١٤] مارمول[١٥] كاربخال[١٦] ــ أنموذجًا.

إن التقميش بتَحَرٍّ، والبحث بتَقصٍّي، في موضوع نقد الكتابة التاريخية عند الحسن الوزان ومارمول كاربخال ونمطية التخيلات الفلسفية في رِحلتيهما، لا يمكن فهمه، إلا باستحضار ترسبات الموضوع ومفاهيمه، بالتعريف بالرحالتين المذكورين، والوقوف عِلاوة على ذلك على أبرز ما تشابها واختلفا فيه في طبيعة رِحلتيهما، وهو أساسٌ ارتكزنا عليه لتطويق مسعى هذه الدراسة وتسييجها، بغية الوصول إلى مواطن التشابه والاختلاف في المنهج والأسلوب المعتمد في استريوغرافية الرِّحالتين، وِفق الشكل ذي الطِّرْز المنهجي والمعرفي التالي:

٢/١-قواعد النقد الفلسفي للمصادر التاريخية ومناهجه

لعله من المفيد أن نؤكد أن الموضوعات المهتمة بتاريخ الكتابة التاريخية وخصائصها الفلسفية عبر العصور من بين الإشكالات التي باتت تواجه الباحثين اليوم في الحقل التاريخي، غير أن أول ما يصطدم به الباحث أو الخبير التاريخي وهو بصدد محاولة الكشف عن فلسفات التدوين التاريخي لأي عصر من العصور، هو صعوبة التوفيق بين أسس ومناهج الاستقصاء الفلسفي وضوابط المدارس التاريخية التي أضحت اليوم تعرف نوعًا من المقاربات التي تسعى لتوضيح الحوادث التاريخية بإعمال التفكير التاريخي المبني على سلوكيات الفاعلين التاريخيين، سواء كانوا أفرادًا عاديين أم كتابًا عايشوا الفترة الزمنية المُؤَرخ لها، وقيدوا مشاهداتهم وما عاصروه في كتبهم ومؤلفاتهم على اختلاف أشكالها.

غير أن التعامل مع مثل هذه المواضيع يفرض علينا أن نُقِيم علاقة مُجتمعية نقدية مع هؤلاء الفاعلين التاريخيين، ينبغي علينا أيضا احترام توجهاتهم ونمطية تفكيرهم، وخاصة منها طبيعة نظرتهم للتاريخ والوقائع التي يؤرخون لها[١٧]، فالبشر الذين عاشوا في الماضي ليسوا بالضرورة أكثر عنصرية في سرد التاريخ أو أكثر وحشية وعدائية مع غير الشعوب التي ينتمون لها[١٨]. فالشيء الواجب الحذر منه عند تناول مثل هكذا طروحات في مجال فلسفة التاريخ هو تجنب الوقوع في انتهاك أعراف التفكير التاريخي ونحن نحاول الغوص في مناهج "تفكير التفكير" الذي كان معمولاً به في الماضي، والذي لا يوافق بأي حال من الأحوال معاييرنا أو معتقداتنا الخاصة اليوم[١٩] كمفكرين يبحثون عن الحقيقة التاريخية انطلاقًا من مدارس فلسفة التاريخ والتي أصبحت "مدرسة ما وراء المعرفة" أحد أقطابها اليوم. لذلك يجب الأخذ بالحسبان مجموعة من القواعد الفلسفية على المستوى النظري والإجرائي لعمليات اخضاع المادة التاريخية للنقد التاريخي الفلسفي، والتي لا يفوتنا أن ننوه بأهم ضوابطها في الموالي:

أ. تجنب التعميمات الواسعة، لأنها قد تكون في الأغلب خاطئة.

ب. تجنب المفارقة التاريخية، التي قد تكون غير موائمة لزمانها ومكانها أو إطارها التاريخي المناسب.

ت. **الالتزام بالوعي وكبح الميولات الشخصية**: لأننا نختار موضوعات تثير اهتماماتنا، ومع ذلك لا يجب أن يدعوا اهتمامنا هذا أن يقود طريقة تفسيرنا للماضي، حيث تتضح لنا الصورة أكثر عندما نتأمل هذا المثال: قد يثاب دارس المرحلة المبكرة من تاريخ أوربا الحديث، مثلاً، بالفزع من القيود القانونية والاجتماعية والاقتصادية المفروضة على النساء في تلك الفترة. وقد يعبر وصف رجال القرن **١٠هـ/١٦م**، بأنهم كانوا **"أنانيين"** بقوة عن حس الطالب بالنقمة لما يبدو للعين المعاصرة بأنه غير عادل، لكنه ليس مقاربة مفيدة للمؤرخ الذي يحاول أن يفهم وجهات نظر الناس في الماضي ضمن الإطار الاجتماعي للفترة المدروسة عامة[٢٠].

٢/٢-فلسفة الاختلاف والتشابه في رِحلتي الحسن الوزان ومارمول كاربخال

(٢/٢) ١-من حيث المولد والنشأة:

يتشابه كل من الحسن الوزان ولويس دل مارمول كاربخال في كونهما قد ولدا بغرناطة. هذا ويظهر تشابه آخر والمتمَثل في وجود تاريخ الولادة لكل منهما، أي أن السنة الّتي ولدا فيها معروفة لا غبار عليها. غير أنهما يختلفان في تاريخ الولادة، فالأول ولد عام ١٤٩٦م[٢١] والثاني ولد سنة 1524م[٢٢]، وهكذا يكون الوزان كبير في السن مقارنة بلويس دل مارمول. بالإضافة لاختلافيهما في طبيعة الولادة وملابساتها، فالأول ولد بطريقة شرعية وبوجود أب وأَم يجمعهما رباط الزواج الشرعي الإسلامي، أما الثَّاني فقد ولد بطريقة غير شرعية استنادا للوثائق الّتي عثر عليها "أُونطُوني بوغليش"[٢٣].

كما يمكن ملاحظة اختلاف آخر بين الرحالتين، فالوزان وبحكم عائلته المُسلِمَةُ[٢٤] - [٢٥]، يكون قد خضع لتعاليم الدِين الإسلامي الصحيح، وذلك من حيث الإختتانِ الإسلامي، أما لويس دل مارمول وعائلته الّتي تدين بالدين المسيحي، وربما

حتى أنها عائلة يهودية الأصل، حسب ما قدمه "خافيير كاستيلو"، فإنه أقول؛ قد تتبع بذلك لتعاليم الصليبية التي أباحت عدم الإختتان تسهيلاً على من يريد اعتناق المسيحية.

أما عن طبيعة ومكانة عائلتيهما فالفارق واضح، كون عائلة الوزّان قد كانت عائلة ميسورة الحال حسب ما ذهب إليه "مصطفي بنسديرة"، فزيادة على مكوثهم في "حي البيازين" بغرناطة، والذي لا يسكنه غالبًا إلا أصحاب المال والثروة، فقد كان والده يعمل لدى الملوك المسلمين بغرناطة، وهذا ما أعطاهم الحظوة الاجتماعية والأولوية السياسية في موطن هجرتهم بعد ذلك في فاس[٢٦] بعُدوة[٢٧] المغرب العربي؛ مِمَّا مكنهُم من امتلاك أراضي ومساكن من مالهم الخاص، والتي كان منها "قصر العباد" خارج أسوار فاس[٢٨]. عكس لويس دل مارمول كاربخال وعائلته الّتي حتى ولو كانت من طبقة النبلاء في غرناطة أبا عن جد[٢٩]؛ إلا أنهم كانوا يستغلون كل الطرق للحصول على الوظائف أو الامتيازات من القصر الملكي[٣٠]، وهنا تتبادر إلي الأذهان العديد من الأَسئلة على شاكلة: **لماذا تلك الحركة غير العادية من قبل هذه العائلة وبالضبط في تلك الفترة الحاسمة من تاريخ إسبانيا؟**

على ما يظهَر فإنّ الجواب على هذا السؤال لا يمكنه الخوض فيه في ظل غياب الوثائق الأرشيفية، إلا بربط السياق التاريخي بما كانت تعانيه الأُسَر على اختلاف مستوياتها في نهاية العصرِ الوسيط بأوربا ومنها "عائلة مارمول"، أَي أن ميزة هذه الفترة كانت تبين بوضوح أَنه حتى ولو كانت الأسرة من طبقة النبلاء، فهذا لا يعني أَنها ثرية، فأَساس المكانة الاجتماعية كانت مؤسسة على الوظيفة الدينية مثلاً، لا ما هو موجود من مال أو ثراء فاحش؛ لذلك في العصر الحديث تزاوجت هذه الأسر مع التجار الكبار وأَصحاب رؤوس الأموال، وهذا بالضبط ما حدث لعائلة لويس دل مارمول كاربخال، فقد بدأت تزاحم الأسر البرجوازية [المالية والعلمية] لكسب مكانة برجوازية بينهم. والدلِيل على ذلك هو أن "بيدرو دل مارمول"[٣١] والد لويس دل مارمول ومجموعة من عائلته وعلى وجه التحديد "دييغو زاباطا دل مارمول"، و"لورينزو دل مارمول"، قد قاموا بتزويرِ العديد من الوثائق[٣٢]، منها وثائق خاصة بالمورسكيين، لحيازة أراضيهم وأملاكهم بطرق غير شرعية بإيعاز من ملك إسبانيا "فلِيب الثاني (ت١٥٩٨م)"[٣٣] نفسه[٣٤].

(٢/٢) ٢-من حيث الوظائف المسندة إلى كل واحد منهما:

إن الوساطة " La Médiation " في نيل الوظائف كانت موجودة لدى الرجلين، فالوزان قد حصل من دون شك على الوظيفة في القصر الوطاسي[٣٥]، من قبل عمه الّذي كان عاملاً لدى ملوك فاس، وهذه الميزة لا يختلف فيها مع لويس دل مارمول كاربخال بناءً على ماضي أسرة هذا الأخير في العمل لدى القصر الملكي الإسباني[٣٦]، ابتداء بجده، مرورًا بوالده، وصولاً إلى لويس دل مارمول نفسه، فالوساطة في الحصول على الوظائف كانت السمة المشتركة بينهما.

ومن دون الوقوع في مغبة الخطأ، يمكن أن يُستنبط تشابه آخر كون الرجلان قد توظفَا الوظيفة نفسها من خلال "سفارة الدبلوماسية"، فالوزان اتجاه الأستانة بإستنبول[٣٧] ولويس دل مارمول كاربخال اتجاه لشبونة عاصمة البرتغال مثلاً. ثمّ أن كلاهما قد تأثر بوظائف والده، فالوزان قام بجمع الضرائب من مختلف مناطق المغرب الأقصى مثل والده تمامًا[٣٨]، ولويس دل مارمول كاربخال فقد سعى لوظيفة القضاء وحصل عليها كوالده. استنادًا لقول المورسكي "خوان لاتينو"؛ حيث ذكر تحركات مارمول في محكمة مدريد بهدف الحصول على وظيفة بالمحكمة. تشابه آخر يظهر في تاريخ دخولهما مجال العمل والتوظيف، فالسن تقريبًا كان متشابهًا بينهمَا؛ بحيث أن الوزان توظف وعمره عشر سنوات، وهذا لا يختلف عند لويس دل مارمول كاربخال، الّذي انخرط في الجيش الإسباني وسنه أحد عشرة سنة.

وعند التمحيص الدقيق لمسار الرجلين؛ يظهر أول اختلاف يكمن في مهنة الوزان العسكرية والتي لم تكن مثل مارمول كاربخال؛ فقد كانت وظائف الوزان تحصيل حاصل لما كسبه من علوم في مختلف فروع المعرفة؛ فهو قد مارس مهنة الضبط والتقيد ـ الكتابة ـ في القصر الوطاسي، ثم توظف في جمع الضرائب من مختلف أنحاء المغرِب الأقصى[٣٩]. عكس لويس دل مارمول الّذي كانت وظائفه ذات صبغة مخابراتية وعسكرِية، وذات توجه مصلحي شخصي؛ والذي يظهر ذلك من خلال تحركاته الهادفة للأماكن ذات الثقل الملكي البرجوازي، بغرض الحصول على الامتياز الملكي، خلافًا للوزان الّذي كان يعمل على ما يبدو بغرض الحصول على الأُجرة لا غير[٤٠]، وهذا ما يتبين من ملابسات حصول لويس دل مارمول على الوظائف الراقية في ذلك العصر، وذلك كله ليس تأسيسًا على ما حصله من تعلم وقاعدة علمية تؤهله لذلك المنصب أو غيره، بل بناءً

على قاعدة الخبرة المكتسبة في مجال الجوسسة والأسر في شمال إفريقيا. وهذا خلافًا للطريقة الّتي توظف بها الوزان، والّذي تحصل على وظائفه وفق معايير ومؤهلات علمية وتفوق علمي[٤١]، لا بمعيار التفوق البيروقراطي على شاكلة لويس دل مارمول وعائلته.

اختلاف آخر يمكن تبيانه، وذلك من خلال وظيفة كل واحد منهما في الأسر، فمارمول كاربخال لم يوَظف في قصر السعديين عند أحمد الأعرج (ت. ٩٦٥هـ/ ١٥٥٧)[٤٢] ومحمد الشيخ (ت. ٩٦٥هـ/ ١٥٥٧م)[٤٣]، وهو أسير عندهما في المرة الأولى، ولا حتى عند صالح رايس في المرة الثانية، عكس الوزّان الّذي وُظف في مدرسة بولونيا[٤٤]، كمدرِّس للغة العربية هناك[٤٥]. إضافة إلى أن لويس دل مارمول كاربخال كان تاجرًا ماهرًا يستعمل كل الحيل الممكنة للحصول على العقارات المادية كانت أم المعنوية الخاصة بالموركسيين، عكس الوزان تمامًا الّذي لا يظهر عليه أي نشاط تجاري مادي كان أم معنوي يذكر.

(٢/٢) ٣-من حيث طبيعة الرِّحلات وتجاربهم الرِّحلية:

لا يختلف كل من الوزان ولويس دل مارمول في أن كليهما قد مزج بين الرِّحلة والوظيفة، فالأول قد رحل لمملكة صانغاي للبحث عن تحالف مع ملكها ضد الأتراك العثمانيين[٤٦] والثاني توجه صوب الفاتيكان بإيطاليا في محاولة لم شمل المسيحية ضد الإسلام للتعبئة العسكرية من قبل فليب الثاني، والّتي تُوِّجت بموقعة "ليبانتو" سنة ١٥٧١م، وهذا المسعى من قبل مارمول كاربخال لا يختلف عند الحسن الوزان الّذي كان موَجها من قبل سلطان فاس[٤٧] بهدف إيجاد مساندة من السودان الغربي وممالكه ضد الأخطار الخارجية التي كانت تهدد الوطاسيين وقتذاك. بالإضافة لتشابه آخر في رحلته للأستانة بإستنبول[٤٨]، والّتي تقابل رحلة مارمول كاربخال تجاه لشبونة بالبرتغال، فكل المراسلات الدبلوماسية الرسمية بين سلطان فاس والسودان الغربي، أو بين فليب الثاني ولشبونة والفاتيكان، توَضح ذلك وتؤكد على بعثة السفارة " Mission Diplomatique ". عند الرحالتين.

تشَابه آخر يمكن استقراءه من مسار الرحلتين؛ فالوزان يبدأ من الشرق تجاه الغرب في رِحلته الأولى، ثم عمل من جديد على استثمار طرِيق الرحلة الثانية؛ فبذلك تكون مكملة للرِحلة الأولى الّتي قام بها في صغره، وكذلك مارمول كاربخال الّذي بدأ حتى هو من الشرق، وعندما عاد للشّمال الإفريقي سنة 1554م في رحلته الثّانية، أكمل من جدِيدٍ ما بدأه منذ تسعة عشرة سنة عندما بدأ الرحلة الأولى من بوابة تونس سنة ١٥٣٥م.

ومن باب الاختلاف، تظهر الرِّحلة عند كل من الوزان ومارمول كاربخال؛ متباينة عن بعضها البعض من خلال طبيعة الرِّحلة وهدفها، فباستثناء كون الرِّحلة كانت دبلوماسية وفي إطار الوظيفة اللّتان تكونا فيهما الرِّحلتين متشابهَتين؛ فإن اختلاف جوهري يظهر على رِحلة الوزان مقابل رحلة مارمول كاربخال؛ خاصة عندما كان الوزان جغرافي ورحالة بكامل المواصفات، إذ يعتمد على الدقة في إبداء ملاحظاته، ويمزِج بين كل العلوم تَقرِيبًا في صياغته لسطور مُؤلَّفه الرِّحلة لما يَصفه ويُشاهده، أو يقوم بتحليله، والتأريخ له من قبل من ينقل عنهم الخبر. فغاية الرِحلة عنده هي الدافع العلمي المتجرد من كل حساسيات العصر؛ فهي كفطرة عند الوزان كسبها في صغره ونَحتتها طبيعة المجتمع المغرِبي آنذاك ـ الرحلة الحجازية ـ[٤٩]، عكس مارمول كاربخال الّذي كان دافعه بالدرجة الأولى جوسسي محض "Espionnage ".

ويمكن ملاحظة اختلاف آخر في مسار الرحلة، فالوزان قد انتهت رحلَاته بالأسرِ، عكس لويس دل مارمول كاربخال الّذي كان يقوم برِّحلاته مرة حرًا طليقًا ومرة أخرى أسيرًا رفقة جيش محمد الشيخ السعدي (ت٩٦٥هـ/ ١٥٥٧م)، أم صالح رايس (ت ٩٦٣هـ/١٥٥٦م)[٥٠]، متّخذا بذلك الأسر منطلقًا لرِحلاته.

(٢/٢) ٤-من حيث الديانة والمذهب العقدي:

الاختلاف واضح بين الرحالتين من الناحية الدينيَة والمذهبية؛ ولكن هناك بعض الجزئيَات وجب الإشارة إليها وهي في الموالي:

أولاً: أنهما يدينان بديانتين سماوِيّتين، وهي سمة يشترك فيها كل واحد منهما.

ثانيًا: أن الوزّان بعدما تمسح ـ وهو محلّ درَاسات وبحث لحد الساعة ـ؛ فهو يشبه بذلك مارمول كاربخال دينًا ومذهبًا، أي أنّه قد دان بالديانة المسيحية في مذهلها الكاثوليكي، والّذي كان البابا ليون العاشر زعيمًا لها وحاميها في أوربا الغربية؛ فأَفكاره بذلك تكون أفكار من مسحه، وأَدخله الدين الجديد. إلا أنه يظهر على أساس ذلك فرق يكمن في تاريخ تعميد كل منهما؛ فمارمول كاربخال قد خضع كما سَبقَت الإشارة إليه للتعميد منذ صغره أي بعد الولادة مباشرة على ما يبدو، أما الوزان فقد عمده البابا ليون العاشر شخصيًا وعمره يتجاوز الثالثة والعشرين سنة.

كما أن لويس دل مارمول كاربخال لم يرتد عن ديانته المسيحية، بل بقي متمسكًا بدينه، عكس الوزان ولظروف كيفما كانت فقد ارتد " Apostasier " عن الدين الإسلامي.

(٢/٢) ٥-من حيث ملابسات الأسر:

ما يمكن أن نستنتجه من مستجدات ما بعد الأسر، أن كل من الوزان ومارمول كاربخال قد تعلما لغة الآخر، فقد تعلم الأول اللغة الإيطالية[٥١]، وهذا ما فعله الثاني بتعلمه اللغة العربية والبربرية وثقافتيهما[٥٢]. وأما عن أوجه الاختلاف، تحيلنا كواليس الأسر إلى رصد اختلاف في عدد مرات الأسر بين الرحالتين، إذ أن الوزَّان قد وقع مرةً واحدة في الأسر[٥٣] من قبل فرسان القديس يوحنا سنة ٩٢٦هـ/ ١٥١٩م[٥٤] قرب جزيرة جربة التونسية، عكس مارمول كاربخال الّذي سقط في الأسر مرّتين، مرةً عند السَّعديين بالمغرب الأقصى، ومرَّةً ثانية في يد صالح رايس عام ٩٦١هـ/ ١٥٥٤م، بإيالة الجزائر. بالإضافة لاختلاف آخر يظهر في مدة الأسر؛ حيث أن الوزَّان كانت مدة أسره حوالي عشر سنوات، وهذا يختَلف عند مارمول كاربخال الذي أَسر لمدَّة سبع سنواتٍ وثمانية أشهر، وذلك باحتساب مدَّة الأسر الأولى والثّانية[٥٥].

كما أن تاريخ الأسر يختلف بينهما؛ حيث أَنَ الوزَّان أُسر سنة ١٥١٩م[٥٦]، خلافًا لمارمول كاربخال الّذي أسر عام ٩٤٨هـ/ ١٥٤١م، ثم مَرَّةً ثانيَة عام ٩٦١هـ/ ١٥٥٤م[٥٧]. ثم أَن أسر الوزَّان سيتحول لِمكوثٍ اختياريٍ لا اجباريٍ؛ فحينما يُدقق لِما وقع معه بالفاتيكان وإيطاليا عمومًا، من خلال الحرية الَتي كان يتمتع بها، والأجر الّذي كان يتلقاه من البابا، وعدم تقييده في التحصيل العلمي والتألِيف؛ سيستكشف أنه كان يعامل معاملة العالم لا معاملة الأسير[٥٨]، عكس مارمول كاربخال الّذي لم يتحصل على امتياز يذكر من قبل الملوك السعديين[٥٩].

ومن جهةٍ أخرى؛ فإنَّ الكيفية الّتي استغل بها الوزَّان في الأسر مقارنة بمارمول كاربخال تختلف، فالأول أصبح وسيلة ونافذة للتعرف على المجتمع الشمال إفريقي[٦٠] حيث استغل جيّدا لمعرفة طبوغرافية الشمال الإفريقي[٦١]، مقارنة بمارمول كاربخال الّذي لم يستغل على ما يبدو من قبل الملوك السعديِين "أحمد الأعرج ومحمد الشّيخ"، أو حتَّى من قبل "صالح رايس"، بل العكس قد وقع، فمارمول كاربخال هو الّذي استثمر أسره وعمل على معرفة وتتبع كل صغيرةً وكبيرةً في المناطق الّتي تواجد بها بشمال إفريقيا وإفريقيا جنوب الصحراء.

اختلاف آخر يظهر في الكيفِية الّتي وقع فيها كل واحدٍ منهما في الأسر، فالوزَّان قد وقع ضحية عمليات القرصنة في البحر[٦٢]، خلافًا لمارمول كاربخال الّذي أُسر من قبل السعديين بالمغرب الأقصى والأَتراك العثمانيين في الأيالة الجزائرِية، والّذين كانوا يحاربون كل دخيل، سواء في السواحل أَو في المدن والأرياف والحواضر والقرى الداخلية. كما أنَّه أُسر في البرِ لا في البحر مثل الوزَّان[٦٣]. ويستنبط اختلاف آخر يكمن في عمر كل واحد منهما لما أسر؛ فالوزَّان لما أُسر كان عمره ثلاثة وعشرون سنة ولويس دل مارمول كاربخال لم يكن سنُّه يتَجاوِز سبعة عشر سنة عندما أسر لأول مرّة.

(٢/٢) ٦-من حيث الوفاة:

حقيقة لا يوجد تشابه يذكر حول وفاة كل من الوزَّان ومارمول كاربخال، لعدة اعتبارات. نذكرها في الموالي:

أوَّلًا: أن الغموض الّذي يغطّي حياة الوزَّان، خاصةً بعد رجوعه للعُدوة المغربية ـ شمال إفريقيا ـ، لا يعطي إمكانية المقارنة بين الرحالتين، ولا يهيّئ حتى الدليل للتقصي والبحث بالمقارنة بينهما؛

ثانيا: ستكون الوضعيَة عند المقارنة غير سليمة، سواء بطريقة القياس أو حتى التأويل لا يفيد في مثل هكذا مواضع يكون فيها أحد الطرفين نهايته غامضة؛

وحتى لو وضع الوزَّان مارمول كاربخال في قالب التشابه من حيث وفاة كل واحد منهما في بلده الأصلي؛ فإن مارمول كاربخال لا غبار على مكان وفاته التي كانت في إسبانيا، أما الوزَّان فقد ذكرت مصادر أوربية أنه رجع لإيطاليا بعد ارتحاله لتونس عام ٩٣٦هـ/ ١٥٢٩م[٦٤]، فتكون الوضعية غير سليمة كما سبقَت الإشارة إليه. ولا يستقيم بعدها البحث. ومع ذلك، فلو فُرض جدلاً على أساس قول "ويد منسطار"[٦٥]، الّذي جزم أَن الوزَّان قد رجع لبلاده عام ١٥٢٩م، وهي السنة الّتي تعتبر كمعلم لوفاته أو بعبارة (كان حيا حتى غاية ١٥٢٩م)، ومقارنتها بوفاة مارمول كاربخال في العقد الأول من القرن ١١هـ/ ١٧م، سنة ١٦١١م، يكشف ذلك الفرق الكبير بين الرحالتين في تاريخ الوفاة، وفي عمرِ كل منهما، فلويس قد عاش مدة سبع وثمانون سنة، أما الوزَّان فقد عاش استنادا لقول "ويد منسطَار"، ثلاثة وثلاثون عامًا في انتظار ما ستسفر عليه قادم الأيام، وما ستكشفه المصادر من وثائق أرشيفية أو مخطوطات لرحالة لم تكتشف بعد مستقبلاً. أي أن الاختلاف بناءً على ما سبق يكمن علميًا ومن دون تأويل، في وجود تاريخ ومكان مضبوط لوفاة مارمول

كاربخال، أما الوزّان فلا وجود لتارِيخ ولا مكان يبسط الدليل لمواصلة التقصي والبحث.

(٢/٢) ٧-من حيث طبيعةُ الرِّحلات ومميزات العصر:

لقد ذكر "صلاح الدين الشامي"، أنه: « (...) من غير الرِّحلة ينفرط عقد هذه الوِحدة، وتتضرر حركةُ الحياة، ومصيرها المشترك»[٦٦]. فالرِّحلة في حد ذاتها تعتبر اكتشاف للذات وللآخرِ؛ ولكن ذلك الاكتشاف يُوجه، ويُمنهجُ على أُسس مختلفة، تختلف من رحالة لآخر، أو بالأحرى من شخص لآخر. كما دعمت الرِّحلة حركة التوسع الإقليمي[٦٧]، بصفةً مباشرةً أم غير مباشرةً. ومن منطلق دور الرِّحلة في كشف المتغير والثابت، كانت طبيعتها تختَلف من رحالة لآخر، وتتشابه كثيرًا في بعض الخصائص، وعليه يمكن وضع الحسن الوزَّان ومارمول كاربخال ضِمن هذه الإشكالية التاريخية والفلسفية؛ فيكون التشابه والاختلاف في الآتي:

ممَّا يُستنتج من رِحلتي الحسن الوزَّان ومارمول كاربخال؛ أن أوجه التشابه تكمن أولاً في دافعية معرفة الآخر، وذلك تأسيسًا على القاعدة التالية: «(...) يكون في نية الرحالة أن يعود عندما يرضي بعضا من فُضوله وحبّ استطلاعه (...)، فَالرِّحلَة حالةٌ عقليةٌ (...)» [٦٨]، وهذا كله لا يخرج عن إعداد مسرح الأحداث ـ الحوادث ـ بالبحث في السبب الخاص والعام[٦٩]، بغرض بعث قاعدة تكون منطلقًا لسيرورة واقعية أو تاريخية مستقبلية جديدة.

ثُمَّ أن مميزات العصر، فرضت عليهما الكشف عن المجهول، وتجاوزِ الانطواء على النفس حسب قول "محمد بن أحمد بن شقرون" أحد المهتمين بفن الرِّحلة:«(...) أن الرِّحلة أنواع (...) تتنوع الأغراض (...)، وتطبع بطابع العصر (...)» [٧٠]، فإذا عُدنا لطابع المجتمع المغربي في ذلك العصرِ، وجد أنه يستمد روحانيته من المجتمع وتمسكه بدينه ـ رِحلَة الحج ـ. فقد أدى الأمر بالحسن الوزان نَجاة بنفسه ومجتمعه عند قعوده في أحد الأوطان ـ الأَستانة[٧١] ومصر في طلب النجدة من السلطان العثماني ـ أن يسلك بنفسِه سلُوكا آخر ـ أداء فريضة الحج ـ [٧٢]، فهنا نستنتج تغير طابع الرِّحلَة عند الحسن الوزَّان من تطَبعه الدبلوماسي والّذي أملاه عليه واجبه تجاه القصر الوطاسي، إلى تأثير آخر اجتماعي روحي ديني مُتمثل في دافعية الحج؛ فيكون الطابع مختلف بحسب اختلاف مميزات العصرِ. والشيء نفسه حدث مع ومارمول كاربخال، فمن مُنطلق غريزة الكشف والّتي هي أيضا غرِيزة في نفسية الوزَّان، انتقل مارمول لإشباع غريزة أُخرى ألا وهي غريزة الدين وفضول الإمبراطور، وهذا ما جاءت لتفسره قاعدة السلوك الاجتماعي والنفسيـ في الآتي:«(...) الغريزة تختفي إذَا اختفى ما يؤكد وجودها، وتزداد قُوةً إذَا قَوي المظهر السلوكي الجديد (...) »[٧٣]، فميزة العصر أيقظت غريزة الرحالتين كونها محجرةٌ، مخزنّة، تتأقلم مع معطيات جديدة لكل لحظة من لحظات العصر، وكما يقول "كانط" :« (...) وبمقدار أَن تكون كل نكسة درسا، ومُنطلقا لتقَدم جديد، يدفَع الإنسان للتقدم (...)» [٧٤]. بحكم ما يمليه العصر من ظروف جديدةٍ، تحتم على الرحالة السير وفق المستجدات نجاةً بالنفس والمجتمع؛ فهما لا يختلفان في هذه الخاصية.

ولقد اختلفت طبيعة الرِّحلة عند الرحالتَين؛ باختلاف تكوينهما في بيئتين مختلفتين، وباختلاف الوظيفة المسندة لكل منهما، حيث يتبَين من رحلة الحسن الوزّان أن تكوينه الدينِي العميق، قد حتَّم عليه تأدية العمل الدبلوماسي أولاً، واضعًا بذلك مصلحة مجتمعه فوق كل اعتبار، ثم القيام بالرّحلة لأَداء الحجّ[٧٥]، فالإنسان بن بيئته. فبحكم روحانيته الدينية توجه للحج ولإشباع رغبته وفطرته، وبحكم وظائفه عمل على تمثيل مجتمعه عند مجتمع آخر. أما مارمول كاربخال، فقد كانت بيئته تختلف تمامًا عن بيئة الوزان؛ كون الرجل عسكري وظروفه الاجتماعية القاسية في صغره، حتمت عليه الانخراط في السلك العسكري، وتمسكه بمبدأ السلطة في تكوين الذات ـ وهي ميزة الجُندِي ـ فطبعه عصره بطابع العسكرية والمنفعة المادية في الوقت نفسه. وبِاعتبار أن تأقلم الجندي ضروري في مثل هذه الأوقات ـ ليتطور إلى العمل المخابراتي الجوسسي ـ فالسلطة لا تأتي إلا من تطور الوظيفة، والحصول على الامتياز، في عصر قيل عنه: « (...) عصر الأَثرة والأَنانية، وتقديم المصلحة الشخصية (...)، الّذِي هو بطبيعةَ الحال افرازٌ لعصره، تلك البيئةُ الّتي تتمرغ في أَوحال المادية، وتعاني من مرارة الصراع النفعي (...) ثم فوق ذلك كله هي غارقةٌ إلى أُذنَيها في النظرة المتعصبةُ الحاقدة على الإسلام »[٧٦]، ففي ظل هذه الظروف صبغت رِحلة مارمول كاربخال المخابراتية بصبغة أَدب الرِّحلة والأسر.

بالإضافة إلى أن كلا الرحلتان تختلفان من حيث التوفيق بين المضمون وحساسيات العصرِ؛ فيظهر ذلك من خلال عدم تفهم العصر من قبل مارمول كاربخال، فجاءت رحلته من حيث الدافعية والنتائج المستخلصة ناقصة في فهم الآخر، استنادا للقَول الآتي :« (...) أَما إِذَا كان يَتلَقَاها بَادئ ذي بدء، وهو معطل الفكر أو الحس عن عَمدٍ أَو غَير عمد؛ فَإن هذا التعطيل المتعمد أَو غير المتعمد، يحرمه استجابة معينة للحادثة التاريخية أي أنه يحرمه عنصرا من عناصر ادراكها وفَهمها على

الصورة الصحيحة، ومن تم يجعل تفسيره لها خاطئا أو ناقصا»[٧٧].

فبذلك تكون رحلة مارمول كاربخال، حسب محورية الدافع ـ الجوسسة والعسكرية ــ ومحورية الفهم ــ تسلط الذات ــ بميزتها هذه تختلف كل الاختلاف عن رحلة الوزّان، كون هذا الأخير على ما يبدو يفهم عصره؛ فهو كمخضرم، عاش جزء من حياته في غرناطة، وهو مطلع على تراث الآخر بالمقارنة ـ القشتالية وَالعبريةُ ــ وتعلم الإيطالية في روما[٧٨]، وكون دافعيته كانت الدبلوماسِية لا الجوسسة؛ فكانت سعة اطلاعه قد صبغت محتوى الرّحلة، كبطل تاريخي في قصة الأنا والآخر[٧٩] ـ مبنيةٌ على أُسس علمية تاريخية لا على أسس روائية خيالية تصورية ــ واضعًا نتائجه بحذر شديدٍ في إصدار الأحكام. ومرد ذلك مما يستَقرأ من سِياق الرّحلة طبعًا؛ أن حسَّه الفكرِي في فهم الحادثة التاريخيّة قد توافق بالاقتراب من ذهنيّته، بأكثر حذر عندما بلورها في سياقٍ جديد؛ فجاءت رحلَته متمكنة من ذاتيّتِها، وحتَى لو يُقارن مارمول كاربخال بالوزّان جدلاً، كون الأخير تعلم اللغة العربية وأَتقنها ـ فهو بذلك مطلع على عالمين اثنين ـ؛ إلا أن رؤية مارمول كاربخال الذاتية طغت على الرّحلة، مكونة بنية محورية عسكرية غير متفهمة لبيئة الآخر.

(٢/٢) ٨-من حيث الدوافع وأسباب التأليف:

أجمعت أقلام المؤرخين على أن دوافع التأليف في بداية عصر النهضة في أوربا، كانت تتسم بتمجيد أمة على أمة في أغلبها ومفاضلة مجتمع على مجتمع أخر، فباعتبار التكوين الاجتماعي للفرد سواء كان مؤرخا أو جغرافي...، وتأثرِه بالعناصر المكونة لعصرِه، كانت كتابات هؤلاء ممنهجة ومسيرةٌ.

هذه الظرفية الجديدة في معرفة تراث الآخر؛ اقتَضت من أصحاب الأقلام آنذاك، التأقلم مع هذه البيئة الجديدة[٨٠]، وبحكم طبيعة الأسر خضع كل من الوزّان ومارمول كاربخال لهذه التأثيرات[٨١]، فيلاحظ على الوزان وتأليفه الموَجه للبابا ليون[٨٢]، أنه كان أَداة من أَدوات دراسة الآخر، ومارمول كاربخال الّذي كتب لأُمته؛ فهو الوسيلة المسخرة لفهم طبائع وعادات الطرف الآخر، فلكلا الرحالَتين الرغبة في المحافظة على الذات، يعني تفسير سلوكيهما هو الخضوع للطرف الأقوى من أَجل البقاء[٨٣]. فمارمول كاربخال حاول اقحام فكره حفاظًا على النوعِ ـ غريزة الذات، والعناصر المكونةُ للمجتمع ـ، والّذي مظهره رغبة فِليب الثّاني (ت١٥٩٨م)، في معرفة الآخر، وكذلك الوزّان الّذي كانت دافعيته المحافظة على ذاتيته بالدرجة الأولى- كونه أَسير متأقلم-على مصيرِه في روما من جهة أخرى[٨٤]، وذلك بإشباع فضول ولي نعمته البابا ليون العاشر[٨٥]. ليظهر تشابه آخر، وهو أَن كل من الوزّان ومارمول كاربخال، قد قاما بالتَّأليف بناءً على طلب الساسة السياسيين والدينيين، ويبرز ذلك من خلال طلب ليون العاشر تأليف ـ تقرير في نظر ليون العاشر ـ وصف شامل لإفرِيقيا من الوزَّان، ومن جهة أُخرى طلب فِليب الثاني من مارمول كاربخال وضع وصف ـ تقرير ـ شامل لإفريقيا[٨٦] ـ [٨٧].

واستنَادًا لقاعدة: « حقل الوعي تتحكم فيه مبدأ الرقَابة، وفي حقل اللاوعي تتحكم فيه مبدأ اللذَة [الذَاتيةُ] [٨٨]، ظهر تشابه آخر من حيث مبدأ الرقابة وذلك أن وعي " Conscience الحسن الوزّان في تأليفه كان مقيدًا بمبدأ الرقابة ــ رقَابةُ الضمير الإسلامي في تصورات الوزّان ـ؛ إذ كتب لعالمين اثنين، فجاء تأليفه موجه أيضًا للمسلمين، ويظهر ذلك من خلال التواريخ الهجرية التي لم يهملها في تأليفه مثلاً. كما أنه ينسب نفسه للإسلام والمسلمين في كثير مِن مَوَاضِع التَألِيف. ومثله في ذلك مارمول كاربخال الّذي خضع لمبدأ الضمير المسيحي الكاثوليكي، الّذي أملى عليه الغرض مكونًا الإدراك الداخلي بتأثير من السند الخارجي ــ البابا وسيف الإمبراطور ـ فرقابة الرجلين قيدتهما لتعطي صورة متجانسة بين المضمون وبنية الهدف.

ويختلف دافع التأليف بين الوزّان ومارمول كاربخال في أَن الأول كان دافعه بتأثير وبضغط من ظروف الأسر، أما مارمول كاربخال فأقل ما يقال عنه أنه كان غير موضع الوزّان، فباعتباره كان مقربًا من البابا والإمبراطور؛ كان تأليفه خاضع لقاعدة القوي يسود لا الضعيف، في قول أحد المتخصصين في الدراسات الإستشراقية: « (...) فيَنطلق الحاكي في نسج خطابات يبني فيها ومن خلالها أَحداثا، ويهدم أخرى حسب تصوراته وقناعته (...)، يخضع الطرف الآخر لحتمية تمثيلِه»[٨٩]. أما الوزَّان فكانت ظروفه تختلف عن مارمول كاربخال؛ كونه كان أسيرًا وألف كتابه في ظروف الأَسر؛ فكان دافعه مُركبًا بين عاطفة القلم وظلام الأسر، لتكون بذلك دافعيته موجهة. وحسب "ادوّارد سعيد" من مقولته الشهيرة نستكشف الشيء الكثير عن الاستريوغرافية التي أُسِّست معالمها وخلفياتها في أوربا لدراسة الآخر ـ الشرق ـ، في قوله: « (...) الشرق ليس كما هو، بل الشرق كما شرقَن»[٩٠]، وذلك يدعم الدليل في صناعة التاريخ وتوجيهه، أي أنه حتى ولو كان الوزّان موضوعيًا إلى حد بعيد، ذلك لا يفند الحجة في عدم تأَثره بظروف الأسر، فلولا البابا لما ظهر كتاب وَصف إفريقيا للوجود، بعد مشيئة الله عز وجل .

دافعية الوزّان كانت بغرض وضع صورة شاملة لدراسة الآخر، دون تغيير في حقيقة الحوادث التاريخية، عكس مارمول

كاربخال الّذي كان تأليفه بغرض تغيير نظرة الإمبراطور اتجاه الآخر وتحريضه عليه، ويتبين ذلك من خلال وصفه لمواطن الضعف عند السلاطين السعديين، في قوله: « (...) لأنه يمكن قصفها ومهاجمَتها من شتى الأماكن ومن قريب جدًا (...)، كما يمكن أن يحدث (...) اتحاد الأمراء المسيحيين وقيامهم بهذه العملية (...) »[91].

هذا ويبدو أن دافعية مارمول كاربخال لا تخرج عن نطاق الظروف التّاريخية مثل الكشف، والرّحلات، كوسيلة من وسائل تعويض الفشل الّذي منيَت به الحملات الصليبية[92]، وذلك يستنبط من قول "سيد أحمد على الناصري" في تفسيره للنظريات الحضارية، بقوله:« (...) لأن لكل جيل نظرته يمليها عليه واقعه الحضاري وظروفُه الخاصةُ ـ تحصيل حاصل لما سبقها من هزائم ـ، فَينظر إلى مفهوم التاريخ من زاوية خاصة»[93]؛ فيكون مارمول كاربخال حبيس ماضيه. عكس الوزَّان الّذي كانت دافعيته تختلف كثيرًا عن مارمول كاربخال؛ بحيث لم ينساق انسياق الأخير؛ إذ كان أكثر منطقية[94]، بالإضافة لعدم تحامله اتجاه أي دين أو عرق أو جنس ـ باستثناء خطابه الديني الموجه لليهود من دون التحامل عليهم ـ؛ حيث نجح في المزجِ بين رغبة البابا ليون العاشر، وذاتيّته هو الميالة لأدب الرِّحلات، فَسِعَةُ اطلاعه وانفتاحه كشفت الفرق بين الرحالتين.

كما أن دافعية التراكمية عند مارمول كاربخال والوزَّان تختلف، كون الأول وبحكم تحديد مدارات التواصل، كان دافعه أكثر تواصلية مع الامتداد التراكمي للتاريخ المسيحي. ويبرز ذلك في عدة مواضع من التأليف، بإدخاله سياق تارِيخي في غيرِ موضعه "موريتانيا الطَنجِية "، في عصر ـ النهضة ـ لم تعد فيه روما موجودة، وذلك تجسيدًا للقاعدة التالية: (« ...) في عصر احياء التراث القديم، ولَكن بنظرة الأنا المتسلطة (...)» [95]. عكس الوزَّان الّذي كانت تراكميته علمية تهدف لبعث وتحليل الحوادث بغية الوصول لنتائج عن طرِيق فهم الماضي، وادخاله في سياقه الحاضر ـ حاضر عصر النهضة ـ ثم اخراجه في قالب جديد أكثر دقة، وهي كخاصية في عصر النهضة، باعتماده على المقاربة في التَأرِيخ ووصف المغرِب الأقصى بنظيرته إيطاليا، قياسًا على القاعدة التالية: « (...) وزاد من تَفَوقهم في أُوربا، أَنهم لم يقتصِروا مثل علماء العرب على تاريخهم وحده، (...) وإنما اهتموا بتاريخ غيرِهِم (...) »[96]؛ كونها ميزة إيطاليا في ذلك العصر[97]. وهذا ما أعطى للوزان تراكمية ممزوجة بين دافع خدمة العلم وتطويره، وبين المزج بين حضارتين مختلفتين، استنادًا للقول التالي:« (...) تَقَبل ليون الإفريقي ثَقافَةَ الغير، رغم صعوبة التواصل واختلاف المنطقتين (...)» [98]. فأظهر توافقه بين تراكمية الأنا والآخر، دافعية قلما توجد أو تميز رحالة واحد من ذاك العصر.

ثالثًا: مقاربات تفكير التفكير التاريخي وآلياته الفلسفية عند مارمول كاربخال والحسن الوزان

٣/١-من حيث المنهج المتبع في الوصف والتأريخ

كان المنهج المعتمد من قبل الوزَّان ومارمول كاربخال فيه تشابه كبير بين الرحالتين[99]، كون الرِّحلة تحمل في طياتها وخصائصها نقاط كثيرة، منها ما يشترك فيها عدة رحالة ومنها ما يتميز بها رحالةٌ واحد[100]، فأول ما يلاحظ في تشابه المنهجين بين الرحالتين ما يلي:

- تقسيم فصول الكتابين لا يختلف بينهما، فكلاهما يعتمد على التقسيم الإقليمي الطبيعي للمناطقِ[101]، وهذا التقسيم كما هو معلوم مستمد ومقتبس من طريقة الوصف في أوربا آنذاك[102]، وذلك ما فسره بعض الملاحظين لتاريخ السلوك الإنساني وتعلقه بفلسفات العصر: « (...) إن لكل عهدٍ فَلسفةٌ واحدة (...) مما يجعلها وإن اختلَفت في التفاصيل، فَهي مدرسةٌ واحدة كبرى (...)» [103].
- أن كل واحد منهما قد سار في وصف المدن على نهج القدماء في تحديد الطول والعرض. وفيما يتعلق بمواد الوصف والتأريخ فإنه لا اختلاف بينهما، باعتبار الرحالتَين اعتمدا على المشاهدة المباشرة والنقل، وكل منهما يركز على فعل المشاهدة[104]، ويجعل النقل في الدرجة الثانية. وهنا تبرز قيمة الرِحلة بين الرجلين؛ وهي تعتبر كأساسيات المنهج الإثنوغرافي عند الرحالة.
- وعليه؛ فإن كل واحدٍ منهما يعتمد على المقارنة الإثنوغرافية في التأريخ، للوصول إلى المنهجِ الإثنولوجي، وهي ميزتهما في تحليل وتفسير السببية في تاريخ المجتمعات، وهذا ما جعل رِحلتي الوزَّان ومارمول كاربخال أكثر دقة[105]. وبغض النظر عن تمكنهما من الوصول أو الاقتراب من الحقيقة التاريخية، فهما لا يبتعدان عن بعضهما في الوصف الدقيق، والمرابط لثقافات المجتمعات الإنسانية[106].
- بالإضافة لتشابههما الكبير في استعمال منهج "الوصف بالفضائل"، وذلك عندما أسهبا في وصف محاسن مملكة مراكش وفاس[107]، فالوزَّان تتراوح عدد صفحات الترجمة العربية لـ "محمد حجي" فيما يخص مراكش حوالي اثنتين

وتسعون صفحة، ومملكة فاس حوالي مئة وسبعة وسبعون صفحة، وهذا لا يختلف عند مارمول كاربخال باستثناء بعض الإضافات[١٠٨]. وبناءً على ما سبق ذكره جاء تمييزهما للمدن وسكانها على أساس تصنيف المدن بخصائصها ومحاسنها، ومثل ذلك عند الوزان عندما قارن مدينة "فاس" مع "بلاد فارس"، واعتبر سكان فاس أكثر تحضرًا من سكان "حاحا"؛ معتمداً على أسس طبائعية للسكان ومدى درجة تحضرهم، وهذا ما قام به أيضًا مارمول كاربخال اعتمادا على الوزان، بتمييزه بين فاس ومراكش من جهة، وبين سكان فاس وسكان مراكش من جهة أخرى.

- وقد تشابها في طريقة كلّ واحدٍ منهما في معالجة التطبع الاجتماعي "Socialisations "[١٠٩] ــ التأثير والتأثر بين السكان والطبيعة ــ، ومن أمثلته عند الرحالتين، طبيعة الجبال وتأثيرها على السكان مثلاً، فقد اقتربا من القاعدة الفلسفية الخلدونية التي ترتكز على السببية في معالجة التطبع الاجتماعي للأمم والمجتمعات، في قوله: «وسببه أن تكون السجايا والطبائع عن المألوفات والعوائد (...)» [١١٠].
- كما أنهما يستعملان بكثرة المنهج المقارن في الوصف والتأريخ؛ لتقريب صورة الشيء للقارئ، أو للتحليل وشرح الأحداث في سياقها التاريخي واختلافها عن بعضها البعض، فهما يخاطبان مجتمعَين مختلفين. حيث يلاحظ على الوزّان أنه يقارن ما شاهده في إيطاليا بما اعتاد عليه بفاس، وهذا لا يختلف عند مارمول كاربخال عندما قارن عوائد ومعتقدات (أهالي) فاس ومراكش فيما بينها، أو بما هو موجود في إسبانيا مثلاً، وكل ذلك وفقًا للقاعدة والنظرية الآتية: «(...) الأفكار والمناهج تتصل بالبِيئة والإنسان ـ الرحالة ـ.... والكشف عن الجوانب المنهجية المشتركة بين الرحالَة »[١١١]، يعني أن الأفكار السائدة في تلك الفترة كان لها نصيب في منهج كل من الرحالتين، والّتي ستكون مصاحبة لهما في كل زاوية من زوايا التأليف. فمن هذا المنطلق يستقرأُ أن الوزَّان فَرضت عليه بيئته الجديدة المقارنة ليصل إلى ضرورة إيصال المعلومة بأكثر سلاسة ويسر إلى القارئ الأوربي ونظيره في شمال إفريقيا وفي العالم العربي الإسلامي[١١٢]، وهذا ما لا يختلف عند مارمول كاربخال كونه يقارن لِإيجاد صيغة تمكنه من التأثيرِ على المجتمعين، الأوربي والإسلامي؛ فتكون بذلك المقارنة سبيل لفهم الطرفين وإيصال الفكرة للمستقبل بكل خلفياتها.
- الزمان والمكان عند الرحالتين واضح؛ كونهما عملا على التحليل التّاريخي والجغرافي، فكان للسياق المكاني والزماني وزن كبير في الرحلتين؛ إذ يكشف عن العلاقة بين الإنسان وزمانه ومكانه لتظهر الفكرة أكثر وضوحًا، وأكثر ارتباطًا بمضمونها وعوامل صناعتها؛ موظفين الهاجس الزماني والمكاني، مبينِين آثاره وتداعياته ـ نتائجه على المدى القريب والبعِيد ـ، وهذا ما أورده "الحسين عمَاري"، حيث كتب يقول: « (...) كما أنه يقدم لَنا ـ أي الحسن الوزّان ـ فكرة عن ارتباط بَعض الأَنشطة الاقتصادية المغربية بالتجارة الصحراوية، وكيف هذه الأَخيرة شكلت خلال القَرن ١٠هـ/ ١٦م، المورد الرئيس لمداخيل شيوخ القُصُور بالجنوب المغربي (...)» [١١٣]. وهذا ما اعتمد عليه مارمول كاربخال كذلك في تحليل ووصف بعض الأنشطة التجارِية بين البرتغال وسكان آسفي[١١٤]، حيث وظف المكان والزمان والظروف الّتي صنعت تلك العلاقة بين الطرفين وتداعياتها على النشاط الاقتصَادي فيما بعد، من خلال الهاجس الزمني ــ فَترَة سيطرة البرتغاليين على المنطقَة ــ والهاجس المكاني ــ قرب آسفي من مراكز البرتغاليين، وتحالُف معظَم التجار المحليين بهذه المراكز التجارية ـ .فهنا تكمن القيمة العلمية لكل منهما، كونهما قاما بتحليل الحوادث وفق المعاييرِ المنهجية المقربة للحدث الجغرافي والتاريخي؛ تأسيسًا على القاعدة التالية: « (...) لأَن تلك الأَحداث الواقعةُ (...) لا يبررها غير ظُروفها الّتي وقَعت فِيها (...)» [١١٥]، فاتحين بذلك هاجس آخَر لا يهدد فقط سكان آسفي؛ ولكن حتى السلطة المركزية، بخسارتها مورد مهم لصالح البرتغاليين؛ فهو قياس قد نجح فيه الوزَّان ولويس دل مارمول.
- هذا، ويظهر عليهما أنهما قد خضعا بدرجةٍ كبيرة لعاطفتيهما في تقييد تواريخ الأَحداث، فالوزَّان يضع التواريخ الهجرِية وينسب كل حدث تاريخي في الإسلام لنفسه[١١٦]، وهذا ما يبدو أيضًا على مارمول كاربخال؛ فهي غريزةٌ تظهر عند الرجلين بعدما تكون كامنة في لحظة من اللحظات، وهو المعروف عند علماء الاجتماع النفسي بـ: "الغريزة المؤقتة"[١١٧].

ولا يخفى على أحد أن كل شخصٍ تختلف آراؤه، وتوجهاته، وميولاته، باختلاف زاوية الرؤية، وكذلك الشأن في الأَحداث والوقائع، وهو يدركها ويفسرها ويحكم عليها كما يراها[١١٨]. ومن هذا المنطلق، اختلفت طبيعة الرِّحلة بين الوزَّان ومارمول كاربخال، فاختلفت مضامينها وكيفية سرد كل واحدٍ منهما لما

شاهده، فأخضع فكره ـ أو العَكس ـ لتقلبات العصر، وتأثيراته من منطلق التراكمية التاريخية الموجهة لطبيعة الإنسان ـ كما سبق ذكره ـ فكان الاختلاف في الآتي:

- أن لويس دل مارمول ابتعد عن الموضوعية في مقارنته أو مقاربته فيما شاهده فِي إفريقيا ونظيرتها أوربا؛ حيث أصدر أحكامًا متسرعةً، عندما وصف مثلاً بيوت البغاء وكيفية تَعامل السلاطين الشرفاء معها ـ كما سيأتي توضيحه في دراسة الأُسلوب ـ وانطلاقًا من قاعدة: «(...) نجد من يدم غيره (...)، بذكر مساوئه بغض النظر عن محاسنه؛ فَإن ذَلك يرجع في العادة للبغضاء والحسد، أو إلى الظنون والخلفيات، أو إلى التنافُس المدموم (...)» [١١٩]؛ فهو كثيرًا ما يصدر أحكامًا تبين للقارئ الشحناء في ذاتية المؤلّف. أما الوزَّان وباعتباره واسع الثقافة، مصيب ـ نِسبِيا ـ وحذر في إصدار أحكامه؛ جاءت كتابته التأريخِية قريبة نوعًا ما من الموضوعية؛ فلم يحاول هدم الآخر بقدر محاولته التوفيق بين الأُمتين؛ كون الدافعية في التأليف ومقر عصرِ الأنوار، أملى عليه التجرد من هذه الحساسيات، فكان منهجه كتابة تاريخٍ بعيد عن السلطة الذاتية، موجه للبابا الذي أراده أكثر دقة، وبعيدًا عن المغالطات، فتَكون دراسة الآخر أكثر وضوحًا، على ما جاء في قاعدة الاستشراق الآتية: « (...) لتكون الجغرافيةُ كوسيلةٍ لتحقيق الطموحات القومية، والسيطرة على مقَدرات الآخرين (...)»[١٢٠].
- كانت أمانة الحسن الوزَّان العلمية حاضرة في التأليف، كونه أَشار إلى العديد من المصادرِ الّتي نقل عنها[١٢١]، فكانت بذلك معلوماته تتصف بالدقة العلمية، عكس مارمول كاربخال الذّي لا يصرِّح ولا يذكر مصادره، وحتى ولو ذكرها، فبطريقة التصحيف والتحرِيف، حيث ذكر الوزَّان وهو يوثق له على ما يبدو باسم "عبد الملِك" مثلاً، وهي ميزة الاستشراق في العصور الوسطى وحتى الحديثة؛ تَأسِيساً على القَول الآتِي: « (...) كانت فيهم أَخطاء متمثلةً في التصحيف والتحريف (..)» [١٢٢]. فوصفه لا يخرج عن ميزة الأوربي الميال بطبيعته أن أوربا هي محور العالم[١٢٣]؛ وهو ما يؤكد تسلط ذاتيته في امتلاك الآخر، واخضاعه للفكرة الّتي يتقبلها حسب أهواءه[١٢٤].
- بالإضافة إلى أن الوزَّان يستعمل في تحليله الأرقام والموزونات [المنهج الإحصائي " Statistic Methode "] كونه كان موظفا في هذا المجال؛ فقد مارس الضبط والتقييد، والبحث عن عدد السكان وتقدير المكوس ـ الضرائب ـ[١٢٥]، ما جعل منهجه في الوصف يتصف بالدقة في حساب الأرقام الخاصة بالدواوين وإظهار الكمية فِي الوصف[١٢٦]؛ إذ هو لم يتعود كتابة "تقريب أو نحو" عند كتابة الرَّسميات الّتي كان مطوقًا بها، بل تعود كتابة ـ ضَبط ـ "وعددهم كذا"، "وقيمته كذا"[١٢٧]، فكل ذلك انعكس على تأليفه. فبإدخاله للمنهج الإحصائي هذا في معالجة الحوادث؛ يكون بذلك قد ثمن قيمة الكتاب العلمية[١٢٨]، خاصة فيما يتعلق بمملكة فاس؛ حيث تعتَبر الطريقة المثلى لتوضيح العلاقات البشرية في الظواهر الاجتماعية، وهو الّذي أصبح اليوم علما قائما بذاته وبمناهجه الخاصة، والمعروف في الأوساط الاقتصادية بالطرق الكمية في تحليل البيانات والأرقام وعلاقاتها بالموارد البشرية " Methode Quantitative". أما مارمول كاربخال فيتبين من تحليلِه غير ذلك؛ فهو مرتبط أكثر بالميدان العسكري[١٢٩] ـ في ترتيبات الجند، والخطط المتبعة ـ، علمًا أن حتى الوزَّان عالج بالتحليل الميدان العسكري؛ لكنه وازن بين المضمون، عكس مارمول كاربخال الّذي كانت تحاليله منصبة نحو زاوية واحدةٍ متخذا إياها القاعدة المحورية.
- كما يظهر فرق آخر بين الرحالتين، وذلك من حيث طريقة النقد وابداء الرأي، فالوزَّان يعطي رأيه مثلاً حول الطرق الصوفية الدجالة، مبينًا انعكاس تلك الظاهرة على المجتمع الإسلامي، عارفًا بنتائجه السلبية العميقة[١٣٠]، كونه عايش فترة الانحطاط والانغلاق على النفس خلال القرن ١٠هـ/١٦م، بعُدوة المغرب العربي، والّتي برزت فيها تحكم الطرق الصوفية والمتشبهين بالعلماء على زمام المجتمع. فتجربته الميدانية من جهة وتعليمه الديني الصحيح من جهة أخرى؛ أعطى له تراكمية تاريخية فلسفية صحيحة " Historicisme "، جعلته يكتسب خبرة في إصدار حكمه على هذه الجماعة وهو يؤَرخ لها. خلافاً لمارمول كاربخال الّذي ذكر هذه الجماعة ومواقعهَا، وعلاقاتها بالمجتمع، غير أنه لم يتمكن من فك الشفرة بين ما هو "صوفي دجال" وما هو متشبه بهم، وبين ما هو "عالم صوفي حقيقي"، ومرد ذلك على ما يتبين من سياق التأليف أنه لا يعرف فلسفة الطرق الصوفية ودرجاتها؛ باعتباره غريب عن المغرِب العربي، أو غير متطلع على فلسفة هذه الطرق الصوفية.
- أبو علي الحسن بن محمد الوزَّان الذّي يقدم فرضيات وأسئلة بغية الوصول للنتائج، موفقًا بين العنصر الذاتي في الرِّحلة ـ نفسه ـ ومصدر ملاحظاته وعنه تصدر الآراء؛ فيكون بذلك

يستقرأ الأحداث على أسس علمية مبعدا ذاتيته، مقيدًا إياها، فاسحًا المجال للتحليل في افتكاك الحقيقة النسبية، أو بفتح آفاق المناقشة، عكس مارمول كاربخال، الّذي حتى ولو أنه أظهر بعض الاستقراء في مشاهداته؛ إلا أن الخيال أثر على ما يحيكه، أو يوجهه كما سبق ذكره سابقا؛ فيكون بذلك وحيد التفكير. لأن الوصف الواقعي يحتاج لشروط ذهنية ونفسية تتظافر كلها وتتعاون في الجهود؛ كون الحواس قد تخطأ وقد تصيب في وظيفتها، وأن الحالة النفسية قد تؤثر في الحالة الذهنِية الطارئة على الفرد، فتحركه من حيث لا يشعر[١٣١] .

٢/٣-مِن حيث الأُسلوب المتبع في الوصف والتأريخ

على ما يبدو أن أسلوب التشويق قد استعمل بكثرةٍ من قبل الرحالتين؛ وذلك للتأثير على القارئ أو لملء الوعاء المعلوماتي الوصفي؛ كون الرحالة في كثير من الأحيان يعمل على سد الفراغ ببعض الوصف المشوق؛ إذ أن هذا الأسلوب يوظف أساسًا لجذب القارئ واقحامه في حقل السياق التاريخي والجغرافي، فيبرز ذلك من خلال ما قام به الوزَّان، وبأسلوب قصصي ـ شيِق في الوصف والتأريخ للكيفية الّتي دخل بها الوطاسيين مدينة **"تفزه"**[١٣٢]، وقد عمل مارمول كاربخال على الأسلوب نفسه في كثير من مواضع الوصف والتأريخ.

كما أنهما يستعملان أسلوب التخويف في نقل الخبر، بسبب ما تأثرا به كلاهما في رحلاتهما الميدانية من خلال ما لقوه من صعوبات في الرحلة والاستكشاف؛ فبطبيعة لا أمن في ظرفية تاريخية اتسمت بالفوضى السياسية خلال القرن ١٠هـ/١٦م، انعكس كل ذلك على الأوضاع الاجتماعية؛ في ظهور قُطاع الطُرق في مختلف المسالك[١٣٣]، حيث قدم الوزَّان في هذا الصدد وصف كامل لما كان يعانيه مثلا جنوب المغرب الأقصى ـ والسواحل الأطلسية من تسلط الأعراب، وكثرة قطاع الطرق، ويشير في هذا الجانب إلى أحد قصور "مطغرة" على "واد زيز"[١٣٤]، بقوله:"(...) كان يقيم فيها أَمير الدائرة، وهو عربيٌ، وله فَخد من قَبيلة (...)، لا يستطيع أَحد أن يخترق اقليمه دون اذنه الصريح، فَإذا لقي هؤلاء الجنود قَافلةٌ بدون رخصة نهبوها فَورا وجردوا التجار وَالرائدين من ممتلكاتهم (...)" [١٣٥]. إذ هذا ما ذهب إليه كذلك مارمول كاربخال، بقوله: "(...) لكنهم شرسون يعيشون بدون رادع (...)" [١٣٦]. فهنا يستنتج أنه يمزج بين أُسلوب التخويف هذا، والسببية بغية الوصول لنتيجة معينة، وهنا يظهر لنا "المنهج"؛ فتصبح طريقته في الكتابة التاريخية مُمَنهجة، أي أصبح لدور الأسلوب تأثير كبير على نمطية التحليل.

كما أنهما يستعملان أسلوبًا بسيطًا خال من التعقيدات الأدبية، ما يفتح التواصل مع أي قارئٍ في فهم الأحداث والوقائع، ما يعطي لهما ميزة في التعامل مع المستقبل؛ إذ يعتبر كتثمين لرحلتيهما، وهذا ما يرتبط بالقاعدة التالية: "(...) أن يعرف عن الأسلوب قدرًا يسمح للكتابة أن تكون أداة سهلة طيعة توصل إلى حقائق الأشياء التي يتحدث عنها، لا أن تكون عقبة في سبيل الوصول إليها (...)" [١٣٧].

ويختلف كل من الوزَّان ومارمول كاربخال في توظيفيهما لأسلوب اليقين في نقل الخبر؛ وذلك أن الوزَّان يستعمله على أساس المشاهدة، والمعاينة الميدانية، والمعايشة...، وإخضاع الفكرة للمقاربة المصدرية ـ القياس العلمي ـ، بصفته موظف عند السلطان بالمغرب الأقصى في جمع الضرائب من القبائل. وبحكم وظائفه هذه فقد كان مقربًا من القصر الوطاسي، مما فتح له المجال في أن يعرف كل صغيرة وكبيرة عن الحياة اليومية للسكان سواء في المغرب الأقصى ـ أم في شمال إفريقيا وإفريقيا جنوب الصحراء ككل. عكس مارمول كاربخال الذي جانب الصواب في غير واحدة من تعليلاته، وتحليلاته، واستشهاداته التاريخية، ومثل ذلك أنه جزم أن من بنى "مراكش" هوَ بن يوسف بن تاشفين، والمعلوم أَن من بَنى مراكش هو يوسف بن تاشفين وليس ابنه[١٣٨]، ولو قارب بين المصادر المحلية لتبينت له الصورة جيدًا.

كما يتبين أيضًا من الملاحظة والاستنتاج؛ أن هناك اختلاف آخر بينهما في توظيف "الأُسلوب الرياضي"، وسبب ذلك على ما يظهر؛ أن التكوين الشخصي ـ له تأثير على الرجلين، فالوزَّان كما سبقت الإشارة إليه، قد درس على يد شيوخ القروِيين، الّذين كانوا يعتبرون رواد علم الحساب والطّب في كامل أنحاء المغرِب الأَقصى ـ الحديث، فيلاحظ عليه تمكنه من الطّب وصنعته، ناهيك أنه قد ألف معجمًا باللغة العبرية في الطّب[١٣٩]، وهذا ما يؤكد الحجة ويدعمها. عكس مارمول كاربخال ـ فباستثناء ما نقله عن الوزَّان ـ[١٤٠]، لا يلاحظ عليه التدقيق في الأَمراض الّتي كانت تعصف بالسكان أثناء تواجده بالشمال الإفريقي وإفريقيا جنوب الصحراء، عكس الوزَّان الّذي يقدم تفاصيل دقيقة في كيفية انتشار المرض وعوارضه[١٤١].

أما عن أسلوب السخرية، فإن الوزَّان لم يستعمل هذا الأُسلوب، كونه لم يكن مدفوعًا بشحنة من أي طرف من الأطراف، السياسي الديني كان ـ البابا ـ أو الذاتي. خلافاً لمارمول كاربخال الّذي يظهر ذلك عليه بوضوح من خلال استعماله لأسلوب السخرِية في وصفه لسكان شمال إفريقيا

وإفريقيا جنوب الصحراء، ومرد ذلك يعود على ما يظهر لصفة الدافعيـة في التـأليف، فدافعيّتـه في كشـف السـكان ليسـت كدافعِية الوزّان. والفرق يكمن في دافعية "الكشف الطبائعي" للسـكان لـدى الـوزّان، بإخضـاعه المشـاهدة للمنـاهج العلميـة؛ يَكون بذلك دافعه الاطلاع على كل غموضٍ، أو اشباع الرغبات الرِّحلية، باعتبـارِه ألَـف الرِّحلـة منـذ صـغرِه، أو اسـتنادا لتربيَتِـه الدينِية المتَسامحة مع الديانات الأخرى. علما أَنه حتى الدافع الطبـائعي في الوصـف موجـود عنـد مـارمول كاربخـال؛ لكـن الاختلاف يتضح في هـدف الرغبة، ودافعيتها، وتَنوعها. فيكون هـدف، ودافعيـة، وتَنَـوع الرغبـات المقيَـدة بقواعـد التـأليف وضـوابطه عنـد الحسـن الـوزّان ذات فـرق جـوهري بينـه وبـين مارمول كاربخال، الّذي كان هدف دافعيته تبيين نقص الطرف الآخر ونقاط ضُعفه.

وبكلمة واحدة؛ أن عبارة "أناس (...) متوحشين" مثلاً، هي موجودةٌ في تأليف الرَّحالتين؛ ولكنَّ الهدف من توظيفها والرَّغبة المؤسّسة للهدف، هي الّتي تولد دافعاً مختلفًا بينهما؛ فتصبح بذلك عبارة "أناس (...) متوحشين" عند الوزّان لغرض توضيح الصُّورة أَكثر، وتبيان اختلاف السُّكان عن بعضهم البعض، وسبب ذلك التَّوحش الّذي منبعه الطَّبيعة وتأثيرها على البشر، أما مارمول كاربخال فقد وظَّفها للتَّمويه، والتَّضليل، والسُّخرية، كما سبقَت الإشارة ليه.

خاتِمَةٌ

بعد استنطاقنا لدور رِحلة الأسر في تأصيل فلسفة التاريخ ومقاربات تفكير التفكير التاريخي وآلياته الفلسفية عند مارمول كاربخال والحسن الوزان أنموذجًا. والقراءة الاستنتاجية المتأنية لطريقة الكتابة التاريخية والجغرافية وفلسفتها عند كل من الرحالتين، تمكنا من الوقوف على مجموعة من النتائج، نسجلها بإيجاز في النقاط الآتية:

- كشفت لنا رِحلتي الحسن الوزان ومارمول كاربخال الشيء الكثير عن تفاصيل حياتهما منذ الطفولة حتى غاية وفاتهما، حيث كانت تلك الرِّحلات بمثابة القالب الحياتي لكل رحالة منهما، باعتباره قد خاض من خلالها الشطر الكبير من حياته في البحث عن مبتغاه واشباع فضوله العلمي أم الشخصي.
- أبانت رِحلات الحسن الوزان ومارمول كاربخال عن طبيعة الرِّحلات السفارية، وما ينضوي تحتها من أنماط الرِّحلات الأخرى، باختلاف أهدافها وأنواعها، كالرحلة الاستكشافية ذات الطابع العسكري التي طبعت رِحلة مارمول كاربخال، والرِحلة الحجازية التي صبغت رِحلة الحسن الوزان، وغيرها مِمَّا طبع الرحلتين المذكورتين، مثل الرِّحلة الاثنوغرافية التي ميزت الرِّحالتين كونهما مكثا عند الطرف الآخر محل الاستكشاف أكثر من ثلاث سنوات، وهي قاعدة لأن تتحول الرِّحلة من "رِحلة أدب" إلى "رحلة اثنوغرافية" تبحث في عادات وتقاليد الشعوب، بمفهوم الرِّحلات الاثنوغرافية في دراسة اثنيات الشعوب.
- أظهرت رِحلات الحسن الوزان ومارمول كاربخال عن تفاصيل مهمة فيما يخص ملابسات تأليف كل واحد منهما لتأليفه "الرِّحلة"، حيث وقفنا على أمر هام يتعلق بالسرقة العلمية التي أوقع فيها مارمول كاربخال نفسه لما نهج في تأليفه "إفريقيا" حذو النعل بالنعل فيما كان الحسن الوزان قد سطره بالمشاهدة المباشرة وغير المباشرة لكتابة الرحلة "وصف إفريقيا"، وهو ما رجحناه بالاستنتاج والمقاربات التاريخية، وقرائنها الفلسفية، في كون مارمول كاربخال قد وقع في يده تأليف الوزان الأصلي في إيطاليا لما سافر إليها في المدة الممتدة بين الأسر الأول والثاني في شمال إفريقيا، فقام بإعادة كتابة محتوى وصف إفريقيا وزاد عليه ما شاهده وعايشه خلال السنوات التي قضاها أسيرًا للمرة الثانية عند صالح رايس بإيالة الجزائر، لتصبح رِحلته هذه، مكملة لرحلة الحسن الوزان في الزمان والمكان المتعلق بخمسينيات القرن ١٠هـ/١٦م، إلى غاية السبعينيات منه.
- ثَمَّنت رحلة مارمول كاربخال رِحلة الحسن الوزان حتى ولو هي في الأصل في شكل سرقة علمية إلا أنها احتوت مادة معرفية لم يتطرق لها الوزان.
- أحالت سطور الرِّحلة لكل من الحسن الوزان ومارمول كاربخال عن مختلف المناهج والأساليب المعتمدة في استريوغرافية القرن ١٠هـ/١٦م، التي كانت مؤسسة بطبيعة الحال على تاريخانية وجغرافية العصور الوسطى في وصف المدن، والمناطق، والدول، والأقاليم، ومجمل معتقدات السكان وطبيعتهم المعاشية والجغرافية...
- قدمت لنا رِحلتا الحسن الوزان ومارمول كاربخال العديد من فلسفات العصر "عصر النهضة في أوربا" حول ما يتعلق بطريقة الكتابة، وفلسفتها المنهجية والأسلوبية والنقدية لصورولوجيا الواقع المَعِيش الذي عاشه هذان الرحالتين في أوربا أو في شمال إفريقيا وإفريقيا جنوب الصحراء، لما ضمنا في طيات رِحلتيهما ملامح الإستريوغرافية السائدة آنذاك، والتي أسَّس لها حَصريًا ولأول مرة الحسن الوزان في قالب رِحلي فريد من نوعه، نهج على اثره مارمول كاربخال في كتابه "إفريقيا" بالاقتباس المباشر للمادة المعرفية وحتى المنهجية، حتى غدت الرحلتين وإلى اليوم محط تفسيرات تاريخية وجغرافية من قبل المتخصصين والملاحظين كونها انفردت بخصائص تاريخانية فلسفية نادرة إبان القرن المذكور.

الاحالات المرجعية:

(١) طحطح خالد، **الكتابة التاريخية**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١٢، ص: ١٥.
(٢) نفسه، ص: ٥.
(٣) نفسه، ص: ١٣.
(٤) نفسه، ص: ١٥.
(٥) نفسه، ص: ١٤.
(٦) نفسه، ص: ١٤.
(٧) نفسه، ص: ١٦.
(٨) نفسه، ص: ١٧.
(٩) مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد: ١٨٠، أكتوبر ٢٠١٨م، ص: ١٦٣.
(١٠) نفسه، ص: ١٦٤.
(١١) طحطح خالد، **مرجع سابق**، ص: ١٣.
(١٢) بوصيغع سامية، "**أهمية الرحلات في الكتابات التاريخية**"، مجلة تاريخ العلوم، مجلة علمية متخصصة في تاريخ العلوم والدراسات والأبحاث الإيبستمولوجية، مجلد: ٥ و٣، العدد: ١٣، جوان: ٢٠٢٠، ص: ٨٥.
(١٣) **لويس "Luis"**: جاء في الموسوعة العربية العالمية انّ اسم لويس يعني عند الأُوربيين عامة بـ **"المحارب الشّهير"**، أي البطل الّذي لا يقهر، وهو اسم ثقيل في المعنى؛ حيث تَسمّى بهذا الاسم معظم الملوك الفرنسيين، فلإسم ذا شهرةٍ كبيرة في فرنسا خاصَّة وأُوربا عامَّة. ينظر: (موسوعة)، (١٩٩٦م)، **الموسوعة العربية العالمية**، (ج٢١)، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ص ٢٣٣.
(١٤) **دل**: مثل "el" و"de" في اللُّغة الفرنسية، وادراجها من باب الادغام والافتخار لا غير. ينظر:
Corriente (F), 1970, **Diccionario Español Arabe, Instituto Hispano _ Arabe De Cultura**, Madrid, P. 140
(١٥) **مارمول "Marmol"**: يعني اسم مارمول بالإسبانيّة **"معدن المرمر، أي الرخام"**. ينظر:
ibid, P. 302.
(١٦) **كاربخال**: «Carvajal» اسم إسباني الأَصل مأخوذ من اسم خشب شجرة البلوط، وينطق الاسم بالُّغة الفرنسية **"كارفجال"**. وهوَ اللقب الثّاني للويس دل مارمول. ينظر الرَّابطين الإلكترونيين التّاليين :
<es.thefreedictionary.com/carvajal>
https://definiciona.com/carvajal>
(١٧) رامبولا ماري لين، **دليل الكتابة التاريخية**، ترجمة: آل سعود تركي بن فهد، دار الملك عبد العزيز، الرياض، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٩م، ص: ٨٧.
(١٨) نفسه، ص: ٨٧.
(١٩) نفسه، ص: ٨٧.
(٢٠) نفسه، ص: ٨٧.
(٢١) على الرابط:
<http://www.publius-historicus.com/leonafri.htm >
روجع يوم : ٠٦-١٢-٢٠١٦ / في الساعة: ١٦:٥١
(22) Dolores (R), «**La Influencia De León El Africano (Ss. XV-XVI) En La Obra De Luis Del Mármol (S. XVI): Descripción De Los Núcleos De Población Costeros Del Rif**», En El Epílogo Del Islam Andalusí, P . P: 359 _ 396 .
(23) Puglisi (A), OP, CIT, P: 145 .
(24) (Revue), Eastern Report Art, «**Leo The Africain A In His Time**», Vol 1 , 1 10 _ June, 1989, P: 19 .
(25) Pekka (M), «**Leo Africanus : The Man With Many Names**», Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ, Humaniora, November 2001 .P.P. 157 _ 167.
(٢٦) أحمد مهدي زرق الله، **حركة التجارة والإسلام والتعليم الإسلامي في غربي افريقية قبل الإسلام وآثارها الحضارية**، مطبعة الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٩٨، ص: ٢٠ - ٢١.
(٢٧) **العدوة**: مصطلح يقصد به في اللغة المكان المرتفع، وهو مصطلح يطلق على ضفتي كل مجال يفصله مجرى مائي، فوجدت العدوة المغربية الّتي يقصد بها تونس والمغرب والجزائر والعدوة الأندلسية لما يفصل بينهما من ماء البحر الأبيض المتوسط. ينظر حول الموضوع: المعلمة، (١٩٨٩م)، **قاموس مرتب على حروف الهجاء يحيط بالمعارف المتعلقة بمختلف الجوانب التاريخية والجغرافية والبشرية والحضارية للمغرب الأقصى**، (ج١٨)، إنتاج الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، ص ٦٠٠٦.
(٢٨) وثائقي بعنوان: "على خطي ليون الإفريقي"، مرجع سابق.
(29) Thomas (D) , Chesworth (J) , **Christian - Muslim Relations . A Bibliographical History , Western Europe (1500-1600)** ,Vol 6 , Leiden , Boston , 2014 . P . P. 283 ٢٩٣ _ .
(30) Javier (C), **La Historiografia Espanola Del Siglo Xvl , Luis Del Marmol Carvajal Y Su Historia Del Robelion Y Castigo De Los Moriscos Del Rieno De Granada**, (Memoria Presentada Para La Obtencion Del Titulo De Doctor), Universided De Granada, 2014, P. P:193٢٣٤ _
(٣١) **بيدرو دل مارمول (١٤٩٩م - ١٥٨٢م)** : هو إبن لورينزو دل مارمول، ووالد لويس دل مارمول كاربخال، ولد بمدريد سنة **١٤٩٩م**، وهو الابن الأَصغر من ضمن أربعة أولاد للورينزو دل مارمول، والّذي كان يشتَغل منصب الكاتب الشرعيُّ في غرفة التَّصوير الخاصة بالقصر الإسباني. تزوج بيدرو دل مارمول من مارية فازكيز سنة **١٥١٧م** بغرناطة، فأنجبت له خوان فازكيز ولورينزو الّذي تزوج من خوانا دل كاستيلو، ثمَّ تزَوَّج بيدرو من ازابيلا زاباطا سنة **١٥٧٦م** بغرناطة، الّتِي أنجبت له أربعة أطفال وهم ديغو، خوان، هيرناندو، فازكيز، وَالّذين بدورهم أنجبوا أطفالا، أَما عن والدة لويس دل مارمول كاربخال، فقد ولد بطريقة غَيرُ شَرعية من أم مجهولة. لتفاصيل أكثر ينظر:
ibid, P. P: 69.٨٤ _
(32) ibid, P . P: 193 _ 234.
(٣٣) **فيليب الثاني (ت١٥٩٨م)**: ملك نابولي وصقلية **(١٥٠٤-١٥٩٨)**، وانكلترا القرين (كزوج لماري الأولى) بين عامي **(١٥٠٤م – ١٥٠٨م)**، وحاكم المقاطعات السبعة عشر (حاملا على مختلف ألقاب تلك الأراضي، مثل الدوق أو الكونت) من **(١٥٥٦م حتَّى ١٥٨١م)**، ملك البرتغال والغرب (باسم فيليب الأول) من **١٥٨٠م حتى ١٥٩٨م**، وملك تشيلي من ١٥٥٤ حتى **١٥٥٦م**، عمل على

تعزيز مكانة إسبانيا السياسية والعسكرية، وأيد الكاثوليكية بقوة، فساعد ذلك على نشوب الثورة المذهبية في الأراضي الواطئة (هولندا حالياً) (١٥٦٨م-١٦٠٩م)، وإلى دخول الإسبان في حروب ضد العثمانيين ما بين سنتي ١٥٧١م-١٥٧٨م، وضد انكلترا من سنة ١٥٨٨م حتى سنة ١٦٠٤م، وبلغت محاكم التفتيش في عهده ذروتها. توفي سنة ١٥٩٨م. ينظر:
Bartolomé (B),)1982(, **Un Siècle D'or Espagnol 1525 ـــ١٦٤٨**, Edition Robert Laffont, Paris, P.P ٢٥١ـــ.

(٣٤) محمد عبده حتاملة، **التهجير القسري لمسلمي الأندلس في عهد فيلب الثاني ١٥٦٧م ـ ١٥٩٨م**، عمان، الأردن، ١٩٨٢م، ص٩٤.

(٣٥) على الرابط: <http://annaba-patrimoine.com/ils-ont-parle-delle/leon-lafricain-1488-1548 >
/
روجع يوم: ٠٦ ـ ١٢ ـ ٢٠١٦ / في الساعة: ١٦ : ٥١

(36) Pisani (A) , «**Luis del Marmol Carvajal**», Biblioteca Universitaria Di Genova – Percorsi Tematici, Universalitas & Pervasivitas, P: 12 .

(37) Abdou Rahman (W) , « **Voyageur intrépide** », Le Monde Afrique, Mis à jour le 21. 05. 2015 à 10h37, Sur L'URL :
< http://www.Le Monde.fr/afrique/article/2015/05/20/il-faut-porter-a-l-ecran-leon-africain_4637086_3212.html >

(38) IBID.

(٣٩) على الرابط:
روجع يوم: ٠٦ ـ ١٢ ـ ٢٠١٦ / في الساعة: ١٦ : ٥١

(٤٠) معلمة المغرب، **مرجع سابق**، ج ٢٢، ص: ٧٥٨٤ ـ ٧٥٨٥ .

(٤١) إسماعيل العربي، **دور المسلمين في تقدم الجغرافيا الوصفية والفلكية**، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، ١٩٩٤م، ص . ص: ٢٠٧ ـ ٢١٣ .

(٤٢) **أبو العباس السعدي المعروف بأحمد الأعرج السعدي بن محمد بن محمد الحسني** (ت٩٦٥هـ/ ١٥٥٧م): من مؤسسي الدولة السعدية بالمغرب الأقصى، تولى ولاية العهد سنة ٩١٨هـ/١٥١٠م، وخلف أباه القائم بأمر الله وبويع سلطانا للمغرب سنة **٩٢٣هـ/١٥١٥م**، وظفر في حروبه مع البرتغاليين بأحواز تيلمست وآسفي وغيرهما، فأطاعته بلاد السوس كلها، وكاتبه أمراء هنتاتة من مراكش يدعونه إليها، فدخلها في حدود سنة ٩٣٠هـ/١٥٢٢م، ولما اتسعت المملكة السعدية في الجنوب، اختلف الأخوان الأعرج ومحمد الشيخ الوزير المستخلف بالسوس، فانفرد هذا الأخير بالملك ٩٤٦هـ/١٥٣٨م، وزج بأخيه الأعرج في السجن. ينظر: (مجهول)، **تاريخ الدولة السعدية التكمدارتية**، تقديم وتح: عبد الرحيم نيحادة، دار تيمنميل للطباعة والنشر، مراكش، ١٩٩٤، ص ص: ٥٨ ـ ٧٨.

(٤٣) **أبو عبد الله محمد الشيخ السعدي (ت٩٦٥هـ/ ١٥٥٧م)**: هو أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن علي بن مخلوف بن زيدان، حكم ما بين ١٥٤٠م و١٥٥٧م، قضى على الوطاسيين سنة ١٥٥٤م، ويقوم بتوطيد دعائم ملكه وتأمين البلاد من قطاع الطرق على السواحل في خضم حملاته المتعددة على الجنوب والغرب والشرق، كان محمد الشيخ عالما وأديبا وحافظا، قتل من قبل الأتراك العثمانيين سنة ٩٦٥هـ/ ١٥٥٧م، ودفن بضريح السعديين. ينظر: مجهول (مجهول)، **المصدر السابق**، ص ص: ٥٨ ـ ٧٨.

(٤٤) وثائقي بعنوان: **"الرحالة الأندلسي الحسن الوزان"**، بثتهُ قناة الجزيرة الوثائقية، مدته الزمنية ٥٠ : ٢٣ : ٠١، حجمه ٢٨٩ Mēga، شريط فيديو على نمط HD، تاريخ التحميل ٢٩ ـ ٠٩ ـ ٢٠١٦م، في الساعة ٠٦ : ٠٢، على الرابط:
<https://www.youtube.com/watch?v=xSTL3E2GAQQ>

(45) Dietrich (R), **Johannes Leo Der Afrikaner : Seine Beschreibung Des Raumes Zwischen Nil Und Niger Nach Dem Urtext** , Wiesbaden Harrassowitz, 1999, P. P: 60 ـ 83 .

(٤٦) إسماعيل العربي، **مرجع سابق**، ص: ٢٠٧.

(47) (Encyclopaedia), **Encyclopaedia Of Islam**, New Edition, Vol 5, Leiden, 1979 , P . 723 .

(48) Alfred (F), « **Léon L'africain Al-Hasan ibn Mohammad Al-Fa'sī Dit (1483 Env.-Env. 1555)** », Encyclopédie Universalis, Consulté Le 6 Décembre 2016 . Sur L'URL :
<http://www.universalis.fr/encyclopedie/al-hasan-ibn-muhammad-al-fa-sileon-l-africain/>

(٤٩) سعيد حجي، **" الحسن بن محمد الوزان Léon L'africain "**، مجلة المغرب، مجلة تثقيفية وعمرانية وأدبية، العدد ٠١، ١٩٣٥م، ص: ١٣.

(٥٠) **صالح ريس (ت ٩٦٣هـ/١٥٥١م)**: الملقب بأمير البحر، وباي لارباي أيالة الجزائر، أجمع المؤرخون على أن أصل صالح ريس هو عربي من الإسكندرية، تعرف إلى الأتراك حين قدومهم إلى مصر، ورافق البحار عروج وخير الدين بربروسا في < http://data.bnf.fr/11912461/leon_l_africain > رحلاتهم، تعلم فنون الحرب والبحرية في سن مبكرة، من أهم اعماله مساهمته في انقاذ بقايا المسلمين في الأندلس، فمنح لقب بكلربك أو باي لارباي أي أمير الأمراء، وهو لقب يخول لصاحبه أن يُصدر الأوامر إلى باشا تونس وطرابلس والجزائر، لتولى منصب حاكم الجزائر في عام ١٥٥٢م، فأتم فتح بجاية عام ١٥٥٥م، من الإسبان، وقضى على التمردات في المغرب الأقصى ودخل فاس في عام ١٥٥٤م، توفي صالح رايس مصاباً بالطاعون وقد ناهز السبعين عاما في سنة **٩٦٣هـ/ ١٥٥١م**. ينظر: مبارك بن محمد الميلي، **تاريخ الجزائر في القديم والحديث**، (ج٣)، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، ص ص: ٧٣ ـ ٨٩.

(٥١) خير الدين الزركلي، **الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربة والمستشرقين**، ج ٢، دار الملايين للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢م، ص: ٢١٧.

(52) Javier (C), **La Historiografia Espanola Del Siglo Xvl, Luis Del Marmol Carvajal Y Su Historia Del Robelion Y Castigo De Los Moriscos Del Rieno De Granada** , OP, CIT, P . P : 49 ـ 89.

(٥٣) (موسوعة)، **الموسوعة العربية العالمية**، ج٢٢، ط١، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٩٩٦م، ص: ٣١٠ ـ ٣١١ .

(54) Abdelaziz (M) , **"Un Voyageur Entre Deux Mondes, Léon L'Africain De Natalie Zemon Davis"**, Revue Le Matin, Samedi 1 Novembre, 2008 , P :12.

(55) Fernando Rodriguez (M), **«Luis Del Marmol Y El Humanismo Sobre Una Fuente De La Historia De Rébellion Y Castigo De Los Moriscos Del Reyno De Granada»**, Belletin Hispanique, T 105 , N ° 2 , Madrid, 2003, P . P: 371 ـ 404.

(٥٦) محمد فارس، **موسوعة علماء العرب والمسلمين**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الأردن، ١٩٩٣م، ص: ١٨٨.
(57) Dzubinshi (A), OP, CIT , P: 64.
(58) Amin (M), **Léon L'africain**, Jean Claude Lattes , 1986 , P. 296 _ 363 .
(59) (Encyclopaedia), **Encyclopédie Moderne Dictionnaire Des Homes Et Des Choses Des Sciences , Des Lettres , Des Art Et Avec L'indication Des Ouvrages**, T 2 , édition, Chez Lejeune Libraire Editeur . P: 290 .
(60) Yildirim (C), **«Lexotime De Mallouf Dans Léon L'Africain Le Premier Siècle Apres Beatrice Et Les Echelles Du Levant»**, Assistante De Recherche, Universite Hacettepe Ceylany, Ankara Universitesi Dil Ve Trih Gografya, Fakultesi Degisi, 2005 , P: 381 _ 397.
(61) Brahim (J), **«Le Maghreb De L'expédition Mérinide Au Périple De Léon l'Africain»** , Cahiers De Recherches Médiévales Et Humanistes, 2011, Mis En Ligne Le 10 Mai 2014, Consulté Le 01 Mars 2017, Sur L'URL : <http://Crm.Revues.Org/12421 >
(٦٢) العباس بن إبراهيم السملالي، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**، ج٣، راجعه : عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية، الرباط ، ١٩٩٣م، ص: ١٤٨.
(63) Abdelaziz (M), **op, cit**, P: 12.
(٦٤) على الرابط:
<http://www.maisonneuveadrien.com/description/afrique/jean_leon.htm >
رُوجِعَ يَوم: ٠٦ـ ١٢ـ ٢٠١٦/ في السَّاعَة: ٥١ : ١٦ .
(٦٥) ذكر **"ويد منسطار"** أن الحسن الوزّان قد توفي سنة ١٥٥٤م، بتونس في عهد آخر الملوك الحفصيين، وهو المصدر الوحيد الّذي أشار لتّاريخ وفاة الوزّان؛ غير أن هذا المصدر غير مؤكد، خاصة أن ويد منسطار قد ترك في كلامه الشّك، بقوله: **"قيل أنّه توفي"**، وهذا ما جعل معظم الموسوعات سواءً كانت عربية أم أجنبية، تعتمد على تاريخ ١٥٥٤م، كمعلم لوفاته. ينظر: (موسوعة)، **الموسوعة العربية**، المجلد الثامن، ط١، هيئة الموسوعة العربية، المَملَكَة السعودية، ٢٠٠٣م، ص: ٣١٤ـ ٣١٦.
(٦٦) ـ صلاح الدين الشامي، **الرحلة عين الجغرافية المبصرة**، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٩م، ص: ٨
(٦٧) أحمد احمد رمضان، **الرحلة والرحالة المسلمون**، دار البيان للطباعة والنشر، جدة، (د ت)، ص. ص: ١٤ـ ١٧.
(٦٨) ناصر عبد الرزاق الموافي، **الرحلة في الأدب العربي**، مكتبة الوفاء، القاهرة، ١٩٩٥، ص: ٢٦.
(٦٩) هيوغ اتكن، **دراسة التاريخ وعلاقاتها بالعلوم الأخرى**، تر: محمود زايد، دار الملايين، بيروت، ١٩٩٠، ص: ١٢٥.
(٧٠) محمد بن أحمد بن شقرون، **مظاهر الثقافة المغربية دراسة في الأدب المغربي**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥، ص: ١٧٠ .
(71) Arturo (S), **« León El Africano »**, Revista De Claseshistoria Publicación Digital De Historia Y Ciencias Sociales, Nº 313, 15 De Agosto De 2012, P . P: 1 _ 12 .
(٧٢) محمد بن أحمد بن شقرون، **مظاهر الثقافة المغربية دراسة في الأدب المغربي**، دار الثقافة، الدار البيضاء، ١٩٨٥، ص: ١٧١.
(٧٣) محمد عماد الدين إسماعيل، **المنهج العلمي وتفسير السلوك**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ص: ٩٨.
(٧٤) أمين عثمان، **رواد المثالية في الفلسفة الغربية**، دار المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٧، ص: ١٥٣.
(٧٥) شوقي عطا الله الجمل، **"علاقات المغرب بالأقاليم الصحراوية الواقعة جنوبه في ضوء رحلتي بن بطوطة والحسن بن الوزان"**، مجلة المناهل، تُصدرها وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافة، الرباط ـ المغرب، العدد ٢، ١٩٧٥، ص: ١٤٧ـ ١٤٨.
(٧٦) محمد أمخزون، **منهج دراسة التاريخ الإسلامي**، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١١، ص: ١١٠.
(٧٧) السيد قطب، **في التاريخ فكرة ومناهج**، دار الشروق، ط٧، ١٩٨٣، ص: ٣٧.
(٧٨) أمين معلوف، **ليون الإفريقي**، تر: عفيف رشيدة، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٠، ص . ص: ٣١١ـ ٣٧٨ .
(٧٩) الحسين الإدريسي، **" جدل الأنا والآخر في رواية ليون الإفريقي"**، مجلة التسامح، العدد ٢٦، ٢٠٠٩، ص . ص: ٣ـ ١٠.
(٨٠) إبراهيم حركات، **المغرب عبر التاريخ منذ بداية المرينيين إلى نهاية السعديين**، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص . ص: ٢٣٠ـ ٢٣٤.
(٨١) أنور المرتجي، **مرجع سابق**، ص: ٢.
(82) Sean (N), **Ireland In Crisis. Analyses And Proposed Solutions**, Cambridge Scholars Publishing, 2013, p: 89 _ 90 .
(٨٣) محمد عماد الدين إسماعيل، **المنهج العلمي وتفسير السلوك**، دار القلم للنشر والتوزيع، ط ٤، ١٩٨٩، ص: ٩٧.
(٨٤) موسي بن أبي غسان، **مرجع سابق**، ص: ٨.
(٨٥) نفسه، ص: ٩.
(86) Mar Martinez (G), **«El Discurso Africanista Del Renacimiento En La Primera Parte De La Descripción General De África De Luis Del Mármol Carvajal»**, Hispanic Review, virginia commonuzealh , Vol 77, N° 2 , Spring 2009 , P . P: 171 _ 195.
(87) María Luisa (Á), **Manuscritos Árabes Y Fondo Antiguo De La Escuela De Estudios Árabes**, Escuela De Estudios Árabes (CSIC), Granada , 13 Diciembre 2007 - 18 Enero 2008 , P: 51 .
(٨٨) عبد الكريم حسن، **المنهج الموضوعي النظرية والتطبيق**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ص: ١٥٤.
(٨٩) سعيد إدوارد، **تعقيبات علي الإستشراق**، تر: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦، ص: ٤٥.
(٩٠) سعيد إدوارد، **الإستشراق**، مكتبة ديوان العرب، (دت)، ص: ١٦٥.
(٩١) لويس دل مارمول كاربخال، **إفريقيا**، (ج٣)، تر: محمد حجي، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مكتبة المعارف، الرباط ، ١٩٨٤، ص: ١٥٨.
(٩٢) ناصر عبد الرزاق الموافي، **مرجع سابق**، ص: ٢٨.
(٩٣) سيد أحمد علي الناصري، **فن كتابة التاريخ وطرق البحث فيه**، جامعة القاهرة، ١٩٨٦، ص: ٢٢.
(٩٤) أنور المرتجي، **مرجع سابق**، ص: ٥.
(٩٥) سيد أحمد علي الناصري، **فن كتابة التاريخ وطرق البحث فيه**، جامعة القاهرة، ١٩٨٦، ص: ٣٥.

(٩٦) عبد المنعم ماجد، " **مفهوم التاريخ الإسلامي في العصر الحديث** "، مجلة المؤرخ، تصدرها الأمانة العامة لإتحاد المؤرخين العرب، بغداد، العدد ٧، ١٩٧٤، ص: ١٢.

(٩٧) أغناتي يوليا نوفيتش كراتشكوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي**، تر: صلاح الدين عثمان هاشم، مراجعة: ايفور باياياف، لجنة الأليف للترجمة والنشر لجامعة الدول العربية، (ج١)، لينين قراد، موسكو، ١٩٥٧، ص: ٤٤١ ـ ٤٥٢.

(98) Naouel Fatima (A,) **op ,cit** , P : ٨٧ .

(٩٩) لويس دل مارمول كاربخال، **مصدر سابق**، ج ١، ص: ٣ .

(١٠٠) لقد تفاوتت درجات الملاحظة والوصف والتّقَصي في التّسجيل عند الرحالة، كما حرص بعضهم على التّفرقة بين المشاهدة والرواية؛ إذ أصبحت هذه القواعد فيما بعد أسس لعلم التاريخ، غير أنهم؛ لم يكونوا متدرّبين، أو متخصصين [الرحالة]. للمزيد ينظر: محمد فهيم حسين، **أدب الرحلات**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٧٨، ص: ١٥.

(١٠١) كان النمط السائد في القرن العاشر الهجري، هو النمط الّذي غلب عليه توزيع المناطق وفقا للأقاليم، ثم أعقبه ظهور الخارطات البحرية، الّتي كانت تبيّن أحيانا خطوط الطول والعرض، مما يثبت وجود تأثير غربي، وأقدم خارطة بحرية معروفة موجودة بمكتبة الأمبروزيانا " Ambrosiana " بميلانو؛ وأن أبعادها مقدرة بالأميال مما ينهض دليلا جديدا على أنّها إيطالية الأصل؛ وفي نفس هذا القرن ازدهر بِتُونس اسم أسرة الشرفي الصفاقسي الّتي قدمت في غضون جيلين عددا من مصوري الخارطات [فن الكارتوغرافيا] " Cartographes "، ثُمّ اشتَغَلُوا فيماَ بَعد بِدرَاسَة الرِيَاضِيّات وَالفَلَك. لِلمَزِيد يُنظَر : أغناتي يوليا نوفيتش كراتشكوفسكي، ج١، **مرجع سابق**، ص: ٤٥١.

(١٠٢) نفسه، ص: ٤٥٥.

(١٠٣) سيد أحمد علي الناصري، **مرجع سابق**، ص: ٢٨ .

(104) Lara Laura (M), Maria Lara (M), «**Descripción General De África Y Origen Del Nombre Del Continente Segun Léon El Africano Y Luis Del Marmol Carvajal**», Archivo De La Frontera, Banco De La Recursos Historicos, Marso 2005, P . P: 1_18 .

(105) A . Berbrugger, " **Jean Léon L'africain études Biographiques**", Revue Africaine , Vol 11, Juin 1858, P: 353 .

(١٠٦) محمد فهيم حسين، **مرجع سابق**، ص ص: ٢٨ ـ ٥٠.

(١٠٧) عبد العزيز بنعبد الله، "**فاس حاضرة الفكر في القارة الإفريقية**"، مجلة المناهل، تصدرها وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، الرباط ـ المغرب، العدد ١٣، ١٩٧٨م، ص: ١٦٦ ـ ١٨٥.

(١٠٨) سعيد عبد الرحمن، **مرجع سابق**، ص ص: ٨٣ ـ ١٣٢.

(١٠٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٣م)، **المقدمة**، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، لبنان، ٢٠٠٧، ص: ١٥٨.

(١١٠) محمد فهيم حسين، **مرجع سابق**، ص: ٧٧.

(١١١) الحسين عماري، "**العلاقات التجارية بين المغرب والسودان الغربي في بداية العصر الحديث من خلال كتاب وصف إفريقيا للحسن الوزان**"، دورية كان التاريخية، العدد ٩، ٢٠١٠، ص: ٣٥ .

(١١٢) لويس دل مارمول كاربخال، **مصدر سابق**، ج ٢، ص: ٧١ ـ ٧٢.

(١١٣) محمد أمخزون، **دراسة التاريخ الإسلامي**، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١١، ص: ١٠٧.

(١١٤) محمد الحجوي، **حياة الحسن الوزان وآثاره**، المطبعة الاقتصادية، الرباط، ١٩٣٥، ص: ٤٣.

(١١٥) محمد عماد الدين إسماعيل، **مرجع سابق**، ص: ١٠٠ .

(١١٦) السيد قطب، مرجع السابق، ص: ٤٠.

(١١٧) محمد أمخزون، **مرجع سابق**، ص: ٩١.

(١١٨) سلطان جاسم، **أداة فلسفة التاريخ**، (دم)، (دت)، ص: ١٦.

(١١٩) شوقي عطا الله الجمل، " **أضواء على حياة الحسن الوزان ...**"، مرجع سابق، ص: ٢٧٠.

(١٢٠) أبو الفضل بدران، " **الاستشراق الألماني المعاصر** "، مجلة آفاق الثقافة والتراث، مجلة فصلية تصدر عن إدارة البحث العلمي والنشاط الثقافي بمركز جمعة الماجد، العدد ٢٢، ١٩٩٨، ص: ٥٢.

(١٢١) السيد قطب، **مرجع سابق**، ص: ٣٩.

(١٢٢) لاشين كمال، "**قراءة نقدية في الاستشراق**"، مجلة آفاق الثقافة والتراث، مجلة فصلية تصدر عن إدارة البحث العلمي والنشاط الثقافي بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، العدد ٢٧، ٢٠٠٠، ص: ١١٢.

(١٢٣) محمد الحجوي، **مرجع سابق**، ص: ٤٩.

(١٢٤) نفسه، ص: ١٢.

(١٢٥) نفسه، ص: ٤٩.

(١٢٦) شوقي عطا الله الجمل، "**أضواء على حياة الحسن بن محمد الوزان وإنتاجه الفكري والمؤثرات التي تأثر بها**"، مجلة المناهل، تصدرها وزارة الدولة المكلفة بالشؤون الثقافية، الرباط ـ المغرب، العدد٢، ١٩٧٥، ص: ٢٦٠.

(127) A . Berbrugger, **op ,cit** , P :359.

(١٢٨) محمد الحجوي، **مرجع سابق**، ص: ٦٣.

(١٢٩) محمد بن أحمد بن شقرون، **مرجع سابق**، ص: ١٧٦.

(١٣٠) لويس دل مارمول كاربخال ، **مصدر سابق**، ج٢، ص: ١١٦.

(١٣١) كريم عبد الكريم، **المغرب في عهد الدولة السعدية دراسة تحليلية لأهم التطورات السياسية ومختلف المظاهر الحضارية**، منشورات جمعية المؤرخين المغاربة، الرباط، ٢٠٠٦، ص: ١٣ ـ ١٥.

(١٣٢) حسين عماري، **مرجع سابق**، ص: ٣٥.

(١٣٣) أبو علي الحسن بن محمد الوزان، **وصف إفريقيا**، (ج١)، تر: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٣، ص ص: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(١٣٤) لويس دل مارمول كاربخال، **مصدر سابق**، ج١، ص: ٨.

(١٣٥) محمد عماد الدين اسماعيل، **مرجع سابق**، ص: ٢٧.

(١٣٦) أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨ هـ/ ١٤٠٣م)، **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ج ٦، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠، ص: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

(١٣٧) شوقي عطا الله الجمل، " **أضواء على حياة الحسن الوزان ...**"، **مرجع سابق**، ص: ٢٧٣.

(138) A . Berbrugger, **op, cit** , P ٣٤٩ ـ ٣٦٤.

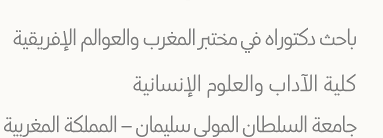
(١٣٩) شوقي عطا الله الجمل، " **أضواء على حياة الحسن الوزان ...**"، **مرجع سابق**، ص: ٢٦٠.

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

التاريخ الجهوي بالمغرب
المفهوم، السياق، الخصائص، وجرد لنماذج الدراسات التاريخية



يوسوفي كريم



باحث دكتوراه في مختبر المغرب والعوالم الإفريقية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة السلطان المولى سليمان – المملكة المغربية

مُلَخّص

شهدت الدراسات التاريخية بالمغرب، منذ الاستقلال إلى اليوم، تحولاً كبيرًا من الناحيتين الكمية والكيفية، وذلك في سياق الدينامية التي عرفتها الجامعات المغربية خصوصًا منذ السبعينيات من القرن العشرين الميلادي، والتي أفرزت أجيالاً من الباحثين في التاريخ. وقد اختلفت ملامح هذا التحول حسب ظرفيات البحث وهواجسه، وأدوات اشتغاله. وقد ظهرت أساليب جديدة في كتابة التاريخ، فبرزت موجة الاهتمام بالتاريخ الجهوي، وكتابة تاريخ العديد من المناطق والقبائل والمدن والبوادي والزوايا التي لم تنل حظها من الكتابات التاريخية التقليدية. يتناول المقال تعريفًا للتاريخ الجهوي باعتباره تاريخًا يهتم بدراسة مناطق وجهات محددة مكانيًا وأحيانًا زمانيًا، ثم سياق بروز الاهتمام بهذا الحقل والمرتبط بمدرسة الحوليات وروادها الذين كشفوا النقاب عن تاريخ العديد من الأقاليم والمناطق والقرى خاصة بفرنسا. كما يتطرق هذا العمل إلى خصائص وآفاق التاريخ الجهوي، والذي شكل تجديدًا في حقل الدراسات التاريخية على صعيد المواضيع، التجديد الزمني، تنويع المادة الوثائقية، الانفتاح على العلوم المساعدة والمجاورة للتاريخ. واختتمت المداخلة بالحديث عن بعض التجارب الرائدة في كتابة التاريخ الجهوي.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال:	٠٢	فبراير	٢٠٢٢
تـاريخ قبـول النشـر:	١٩	أبريل	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

التاريخ الجهوي؛ المنوغرافية؛ مدرسة الحوليات؛ العلوم المساعدة؛ رواد التاريخ الجهوي

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.286119 

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

يوسوفي كريم، "التاريخ الجهوي بالمغرب: المفهوم، السياق، الخصائص، وجرد لنماذج الدراسات التاريخية".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ٢٠٧ – ٢١٧.

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

Corresponding author: youssoufikarim@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

مُقَدِّمَةُ

شهدت الدراسات التاريخية بالمغرب، منذ الاستقلال إلى اليوم، تحولاً كبيرًا من الناحيتين الكمية والكيفية، وذلك في سياق الدينامية التي عرفتها الجامعات المغربية خصوصًا منذ السبعينيات من القرن العشرين الميلادي، والتي أفرزت أجيالاً من الباحثين في التاريخ. وقد اختلفت ملامح هذا التحول حسب ظرفيات البحث وهواجسه، وأدوات اشتغاله. فبعد مرحلة ساد فيها جيل أول من المؤرخين عقب الاستقلال، على مدى عشرين سنة تقريبًا، إلى حدود أواسط السبعينيات من القرن العشرين الميلادي، مع جرمان عياش، عبد الله العروي، إبراهيم بوطالب، محمد المنوني، محمد حجي، وغيرهم. والذين تصدوا للكتابة التاريخية الكولونيالية ومقولاتها، ظهر جيل ثان من الباحثين ينتمون في غالبيتهم إلى كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الذين دشنوا أبحاثًا مبنية على رؤية جديدة في تناول التاريخ، مثل: حليمة فرحات، أحمد التوفيق، العربي مزين، محمد المنصور، عبد الرحمان المودن، محمد مزين، عبد الأحد السبتي، عبد المجيد القدوري، محمد كنبيب، محمد أعفيف، جامع بيضا. وظهرت أساليب جديدة في كتابة التاريخ، فبرزت موجة الاهتمام بالتاريخ الجهوي، وكتابة تاريخ العديد من المناطق والقبائل والمدن والبوادي والزوايا التي لم تنل حظها من الكتابات التاريخية التقليدية.

ما المقصود بالتاريخ الجهوي؟

وما سياق بروز الاهتمام بهذا التاريخ؟ وما خصائص التاريخ الجهوي؟

ما أهم الدراسات الأكاديمية التي تناول التاريخ الجهوي بالمغرب؟

أولاً: تحديد المفاهيم، وسياق بروز التاريخ الجهوي بالمغرب وبعض خصائصه

١/١-تحديد المفاهيم

التاريخ: يدل لفظ التاريخ على معان متفاوتة. وبغض النظر عن المعنى البسيط للتاريخ الذي هو الإعلام بالوقت مرفقا بما وقع فيه من الوقائع، إلا أن المؤرخين والباحثين اختلفوا حول إعطاء تعريف موحد لكلمة التاريخ، فابن خلدون يرى أن "التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضيين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"[١]. وفي هذا السياق فإن ابن خلدون يربط بين الماضي والحاضر عن طريق أخذ العبرة من السابقين، ويضيف بأن التاريخ ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من الدول (...) وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لهذا أصيل في الحكمة عريق."[٢] بينما يرى بيرنز حسب ما أورده عمار علي حسن في افتتاحيته للعدد الثالث والعشرون من مجلة كان التاريخية "أن التاريخ تفسير للكيفية التي نفعل بها ما نحن فاعلون. واهتمامنا بما حدث يرجع أكثر ما يرجع إلى رغبتنا في فهم ما هو حادث الآن، وهذه الرغبة بدورها نابعة إلى حد كبير من حاجتنا إلى التأثير فيما سيحدث في المستقبل"[٣] وهكذا فالتاريخ حسب بيرنز هو وسيلة لتفسير الوقائع والأحداث.

وعلى العموم فقد تعددت التعاريف التي أعطيت لمفهوم التاريخ، بتعدد الباحثين والمؤرخين واختلاف توجهاتهم ومناهجهم في الكتابة التاريخية بين من يعتبره سردا لأخبار الماضيين من الأمم، ومن يعتبره علم لتفسير الأحداث التاريخية، إلى غير ذلك، وهكذا فالتاريخ إذن علم يهتم بدراسة الماضي والبحث في أسباب الحوادث والوقائع، ومحاولة تفسيرها على ضوء الحاضر، من أجل تفادي تكرار الأخطاء في المستقبل. وقد كتب ابن خلدون في عرض حديثه عن صناعة التاريخ:" اعلم أنه لما كانت حقيقة التأريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتآنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعة الأحوال..."[٤].

التاريخ الجهوي: تعددت التسميات التي أطلقت على التاريخ الجهوي على غرار، التاريخ الإقليمي، التاريخ المحلي، الدراسة المجهرية، الدراسة المنوغرافية، المبحثة... وهي كلها نعوت تطلق على البحوث والدراسات التي تهتم بدراسة وتناول إقليم أو منطقة جغرافية معينة وإبان فترة زمنية محددة[٥].

٢/١-سياق بروز الاهتمام بالتاريخ الجهوي

حينما نتحدث عن التاريخ الجهوي، فنحن نتحدث عن فرع من فروع التاريخ، وهذا التوجه الجديد في التاريخ برز بشكل جلي مع مدرسة الحوليات، حيث أثرت نظرية هنري بير، الداعية إلى اعتبار التاريخ الأرضية التي يقوم عليها تقدم الإنسانية على كثير من المفكرين، وكان من بينهم" المؤرخان لوسيان فيفر ومارك

بلوخ، مؤسسا مجلة الحوليات اللذان كانا في البداية من جملة الباحثين العاملين داخل مجلة التركيب-التي أسسها هنري بير-إذ قام فيفر منذ ١٩٠٥ بتنشيط فرع خاص بالتاريخ الجهوي داخل هذه المجلة."[٦] وقد شكلت هذه المدرسة البداية الأولى لتاريخ جديد هو التاريخ الجهوي، والذي يعنى بدراسة جهة معينة، وإبراز خصوصياتها المحلية على جميع المستويات، ومع هذا التوجه الجديد، بدأ الاهتمام يتحول بخطى ثابتة " من البحث في الحاكمين إلى البحث في المحكومين وأساليب معاشهم وطبائع أحاسيسهم، من البحث في البلاط إلى البحث في البوادي والمدن، من البحث في الأدبيات إلى البحث في العقليات، ومن البحث في الاستثناء إلى البحث في النمطي، ومن البحث في قضايا الشأن إلى البحث في الحياة اليومية.[٧]

وفي المغرب ظهرت إرهاصات التاريخ الجهوي مع المختار السوسي، ففي كتابه سوس العالمة، أشار إلى ضرورة الاهتمام بتواريخ الحواضر والبوادي المغربية،" إذا كانت بعض الحواضر، فازت بما يلقي على تاريخها العلمي بعض ضوء ينير الطريق للسالكين، فإن تلك البوادي المترامية لاتزال إلى الآن داجية الآفاق في انتظار المتطلعين الباحثين، فهذه تافيلالت، ودرعة والريف وجبالة، والأطلس الكبير، وتادلة ودكالة وأمثالها، قد كان لها كلها ماض مجيد"[٨].

وعلى العموم فإن التاريخ الجهوي فتح أمام المؤرخين أفاقًا جديدة للبحث بمواضيع لا زالت بكرًا، حيث قطع الباحثون الأوربيون أشواطا كبيرة، حيث ترسخ الاعتقاد أن التاريخ الحقيقي لا يوجد على مستوى القاعدة، وأن دراسة تاريخ المجتمعات من خلال مشاغلها اليومية أخصب وأفيد من دراسة التاريخ السياسي وحده."[٩]

وهكذا إذا يمكننا القول إن التاريخ الجهوي، هو توجه جديد للبحث التاريخي، يبحث في مناطق محددة بعينها، ويرتبط بالأساس بجهة معينة من الجهات، ويقوم هذا البحث على كشف الخصوصيات المحلية لكل جهة من الناحية التاريخية والسياسية والاجتماعية والدينية والثقافية. علاوة على تقسيم المغرب إلى رقعة شطرنج تكون المونوغرافيات المكتوبة وسيلة لوضع كتابات جزئية، حتى إذا انتهت تغطية المغرب كاملا تأتي مرحلة لتجميع المادة في مؤلف موسوعي يعطي تصورا عاما عن تاريخنا الوطني، كما يستطيع الباحثون أن يكشفوا على قوانين لضبط تاريخ المغرب وكذلك الاطمئنان لإصدار الأحكام والتفسيرات[١٠].

وابتداءً من السبعينيات ظهرت النخبة الأولى من الباحثين الشباب ممن كتبوا تاريخ المغرب بطرق منهجية جديدة، وظهرت رسائلهم تحمل معالم المدرسة التاريخية المغربية، وظلت الرسائل الجماعية تلو الرسائل تنجز في مجال المونوغرافيات ومعالجة كثير من الموضوعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

١/٣-خصائص التاريخ الجهوي

إن المتتبع للبحث التاريخي في المغرب، يلاحظ خلال العقود الأخيرة أن حقل الدراسات التاريخية شهدت تطورا على مستوى المنهج، ورؤية الزمن، وبناء الموضوع. وفي هذا الإطار تحقق تراكم في موضوعات انطلقت من أدوات منهجية رصينة، وأنتجت أفكارًا هامة. حيث توجه الكثير من الباحثين المغاربة نحو المقاربة الجهوية في التاريخ، فكتبوا مجموعة من الدراسات والأبحاث سواء في شقها النظري أو الأكاديمي، "فأسست مرجعيات رئيسية لفهم تاريخ البلاد في مستوى معين من مستوياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية"[١١].

شهدت الكتابة التاريخية تطورا كبيرا منذ أواخر القرن التاسع عشر، ومن أهم نتائج هذا التطور خروج التاريخ من التخصص الضيق، والانفتاح على باقي التخصصات، وهذا الانفتاح مكن الباحث في التاريخ من الكتابة في موضوعات متنوعة، فظهرت فروع جديدة كالتاريخ الاجتماعي والتاريخ الاقتصادي والأنثروبولوجية التاريخية وغيرها. وتجدر الإشارة إلى أن العلاقة بين التاريخ وباقي العلوم الأخرى مع مدرسة الحوليات، اتسمت بالترابط من حيث موضوعاتها وفروعها ونتائجها ومناهجها، غير" أن تاريخ تطورها وتبلورها حكم بأن يكون كل واحد منها مستقلا عن الأخر ومهما يكن فإن هذا الاستقلال لا يعني سوى التنظيم العقلاني للمعرفة العلمية المتعلقة بالإنسان بتخصيص علم لكل مستوى من مستويات فعالياته."[١٢]

يردد كثير من المؤرخين الفرنسيين المعاصرين فقرة كتبها لوسين فيفر، مؤسس مدرسة الأنال (الحوليات): "لا شك أن التاريخ يكتب اعتمادا على الوثائق المكتوبة، إن وجدت، لكن يمكن، بل يجب، أن يكتب اعتمادًا على كل ما يستطيع الباحث، بمهارته وحذقه، أن يستنبطه من أي مصدر: من المفردات والرموز، من المناظر الطبيعية ومن تركيب الآجر، من أشكال المزارع ومن الأعشاب الطفيلية، من خسوفات القمر ومن مقارن الثيران، من فحوص العالم الجيولوجي للأحجار ومن تحليلات الكيميائي للسيوف الحديدية"[١٣].

تستغل هذه المقولة لغرضين: أولاً لتنفيذ نظرية أنصار التاريخ التقليدي، الحربي/السياسي/ الديبلوماسي، الذين يقررون باستمرار أن لا تاريخ بدون وثائق مكتوبة، وثانيا للدفاع عن التناهج، أي التعاون العضوي بين التخصصات المختلفة على أساس أن التاريخ "علم العلوم"[١٤]. والمقولة السابقة للوسيان فيفر يمكن أن نستخلص أهمية الانفتاح على العلوم المساعدة بالنسبة للمؤرخ. المفردات إلى اللغويات وعلم الأعلام والألقاب، الرموز إلى علم الشارات(الرنوك) والطوابع والعلامات، المناظر إلى الجغرافيا، المزارع إلى التقنيات، القمر إلى تاريخ الطقس وعلم الهيئة، الأحجار إلى طبقات الأرض، السيوف إلى الطبيعيات...هذه التخصصات تسمى عادة علوما مساعدة.

ولعل الانطلاقة الأولى لهذا التجديد في الكتابة التاريخية، والذي أعاد العلاقة لتتوطد من جديد بين العلوم المساعدة والتاريخ برز بشكل كبير مع مدرسة الحوليات الفرنسية" مع المؤرخين الفرنسيين لوسيان فيفر ومارك بلوخ في بداية القرن العشرين، حينما اجتهدوا رفقة مؤرخين آخرين وجغرافيين وسوسيولوجيين من أجل إخراج التاريخ من انغلاقه التخصصي وفتحه على تساؤلات وقضايا جديدة، وذلك من جهة، عن طريق توسيع دائرة المصادر بالاعتماد ليس فقط على الوثائق المكتوبة، بل أيضا على المخلفات المادية والرواية الشفهية، ومن جهة ثانية بواسطة الاحتكاك بالعلوم الاجتماعية واستيعاب مناهجها وتتبع نتائجها، من اقتصاد وسوسيولوجيا وجغرافيا وسيكولوجيا ولسانيات."[١٥]

إن مسألة تكامل العلوم فيما بينها هي ضرورة منهجية لا غنى عنها لدراسة المجتمعات الإنسانية دراسة دقيقة تضع الأصبع على الجوانب المهمشة والمنسية في هذا التاريخ. فقد تم التركيز ولردح من الزمان على ما سماه سيميان بأصنام قبيلة المؤرخين الثلاثة: الفرد والسياسة والكرونولوجية[١٦]، وهي مفاهيم لا تدفع المؤرخ إلى البحث عن مصادر جديدة لإيجاد حل لاشكاليته ما دامت بسيطة وتتوفر على وثائق لمعالجتها. فمملكة التاريخ، حسب بول فين، أصبحت تلتفت إلى " الفروع أو التخصصات الأخرى والتي شبهها بالغابة فالتاريخ عنده كنهر يتصف سطحه بالاستواء الشديد والذي يمد مجراه ويوسع ما بين ضفتيه ويغير من مساره في سهولة ويسر نحو هذه الغابة[١٧].

فعلاقة التاريخ بالجغرافية مثلا هي علاقة الزمن بالمكان ولا يمكن أن نتصور أحداث تاريخية دون ذكر المجال الجغرافي الذي وقعت فيه هذه الأحداث. وفي هذا الصدد نجد أن رواد التاريخ الجديد كلوسيان فيبر ومارك بلوخ وفرنانند بروديل تربطهم علاقة وطيدة بالجغرافيا البشرية[١٨]. وقد أكد لوسيان فيبر على التحالف بين هاذين الفرعين المعرفيين واستشهد بمقولة جون صهيون التي تطالب الجغرافي ب "أن يكون عارفا بحرفة المؤرخ وعليه أن يفكر كمؤرخ جغرافي في الوقت نفسه"[١٩]، كما فتح فيبر من خلال كتابه «الأرض وتطور الإنسانية: مقدمة جغرافية للتاريخ» الباب على مصراعيه للبحث عن الزمن والمكان في آن واحد[٢٠]. وفي نفس المنحى ألف مارك بلوخ كتاب بعنوان" الخصائص المميزة للتاريخ الريفي الفرنسي".

واستشهد محمد العيادي بمقولة بروديل بأن "كل العلوم الاجتماعية تتبادل التأثير فيما بينها" وأنها "تتكلم ويمكنها أن تتكلم نفس اللغة"[٢١]،لذلك فالكيفية التي يجب أن نوظف بها العلوم الأخرى لخدمة البحث التاريخي هي أن نتوسل بمفاهيمها وأدواتها لإضاءة الجوانب التي يقف عندها التاريخ ومعه المؤرخ عاجزين عن تقديم التفسيرات الضرورية لها خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالظواهر التي تتغير ببطء شديد في إطار الزمن الطويل.

٤/١-آفاق التاريخ الجهوي في ظل العلوم المساعدة

بعد مدرسة الحوليات تعددت الدعاوى إلى انفتاح التاريخ على باقي العلوم، باعتبارها مساعدة في البحث والاستقصاء التاريخيين، وقد رافق هذه الموجة في الكتابة التاريخية تحولات كبيرة، سواء من حيث طبيعة المواضيع المتناولة، أو من حيث الوثائق والأسلوب المعتمدان في معالجة هذه القضايا.وفي هذا السياق يرى محمد وقيدي أن " التاريخ علم يدرس وقائع الحياة الإنسانية وهي وقائع ناتجة عن الفعالية المختلفة المستويات للإنسان، إذ هي وقائع نفسية ومجتمعية ولغوية وسياسية واقتصادية وعلمية وتقنية وثقافية رمزية (...) ولذلك فتفسير هذه الوقائع لابد أن تتدخل فيه مناهج وتقنيات آتية من العلوم الأخرى."[٢٢] وفي هذا التصريح نلمس تلك الحاجة للتاريخ في اعتماد العلوم المساعدة أو بالأحرى مناهجها في تفسير الوقائع. وهذه الحاجة تتضح أساسا في الجانب المنهجي حيث تقتضي المواضيع ذات التوجه التاريخي الاقتصادي أو الاجتماعي، الاستعانة بمناهج علم الاقتصاد وعلم الاجتماع، وهكذا فإنه لا مناص للباحث في التاريخ الجهوي من استعارة مناهج العلوم الأخرى.

غير أنه بالإضافة إلى هذه النتائج المستحسنة التي أفرزتها هذه العلاقة بين التاريخ والعلوم المساعدة، فقد أدت من ناحية أخرى إلى إدغام التاريخ في التخصصات الأخرى، فأصبح التاريخ مهددا في هويته ومعالمه. فكما كان لهذا الانفتاح على العلوم

الأخرى فوائد جمة، ومنافع كثيرة، فقد كان ثمن قطف هذه الفوائد ثمينا حيث" أصبح التاريخ في مرحلة الثمانينات من القرن الماضي، أكثر تشعبا وتفككا من أي وقت مضى، فقد التاريخ خصوصياته ومعالمه، والمؤرخ لم يعد يشتغل في حقله، إذ ابتعد كثيرًا عن ميدانه الأساسي، وضاع وسط العلوم الإنسانية."[٢٣]

ولعل أبرز هذه المؤاخذات التي توجه لمدرسة الحوليات خصوصا الجيل الثالث منها، هو إدخالهم للتاريخ في نفق مظلم بعيد كل البعد عن كنهه والتوجه الذي رسمه له مؤسسي الحوليات، حيث دخل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي فيما أطلق عليه الباحثين بفترة الأزمة في الكتابة التاريخية.

٥/١-التاريخ الجهوي، تجارب عالمية

(٥/١) ١-فرنسا

ليست الدراسات التاريخية المونوغرافية الجهوية والمحلية، ظاهرة جديدة في فرنسا. فمنذ ثلاثة قرون على الأقل، كانت أهمية الدراسات لإقليم ما أو منطقة أو مدينة، سواء في فترة الملكية القديمة أو في فترة الدولة الحديثة والمعاصرة؛ إحدى أهم الخصائص الأكثر أصالة في الاستوغرافيا الفرنسية. وهو ما كان المؤرخون الإنجليز ينجزونه من دراسات تاريخية مشابهة. إن هذا الإنتاج التاريخي كان ملحوظًا ومهمًا في القرن التاسع عشر الميلادي، بفعل ما ألت إليها المجتمعات القارئة والعالمة. وفي بداية مرحلة الجمهورية الثالثة، جاء هذا الإنتاج في المرتبة الأولى بـ ٢١ بالمائة من مجموع العناوين الصادرة والمنشورة وأمام التاريخ الديني بـ ٢٠ بالمائة. والى حدود منتصف القرن العشرين، فإن الاستوغرافيا الفرنسية المشغولة بهذا التراكم الكبير في التاريخ، لم تقبل إلا قليلاً على دراسة مؤسسات الجهة سواء السياسية أو الدينية، وحياة الشخصيات والأشخاص الكبار في الجهات، والأحداث المحلية، وتداعيات الأحداث الوطنية والدولية على الجهات؛ وكأنها نقيصة وتقبل بموقف التهميش.

وفي سنة ١٩٤٨م كانت معظم الإصدارات بمناسبة مئوية سنة ١٨٤٨م، تجسد هذا التقليد في الأقاليم والجهات، وهو اتخاذ مواقف من زعماء العاصمة باريس. كما أنه في هذا التاريخ كانت الثورة الفرنسية لا تزال متمحورة حول هذا التعارض بين اليعاقبة ومعارضي الثورة بدون إعطاء أية أهمية للفدرالية. غير أن الاهتمام بالتاريخ الجهوي بدأ يتسع في الجامعات بإنشاء شعبة لتاريخ بروتاني في كلية الآداب بمدينة رين. كما أن الجغرافيا البشرية ارتبطت أكثر بالتاريخ في التعليم الفرنسي، وهو ما وجه في نفس الوقت الاتجاه نحو أطروحات لدراسة الجهات، وهي من تأثير وتوجيه فيدال دولابلاش. إنها مونوغرافيات النصف الأول من القرن ٢٠، وهي التي حطمت قاعدة التاريخ الجهوي كتقطيع جهوي للتاريخ الوطني."

(ces géographes ont utilisé à la fois l'étude du paysage contemporain et les documents des archives anciennes afin de dégager «les caractères originaux» pour parler comme Marc bloch d'une région» (ariès1978-419).[24]

وعلى الرغم من الأهمية التي أتت بها مدرسة الحوليات خاصة المجال والزمن في دراسة المجالات الواسعة، فإن أساتذة التاريخ الجديد، شككوا كثيرا بعد الحرب العالمية الثانية في القدرة على بلورة المقاربة الجهوية في مجالهم.والإشارة هنا الى لوسيان فيفر والذي قال.

Le vrai cadre de la recherche ce n' est pas' ce ne peut être d'une façon la région (mais) c'est le problème»

وتمنى فرناند بروديل سنة ١٩٦٣

(que les jeunes historiens français ne se lancent pas à corps perdu dans des entreprises analogues à celles des disciples prèstigieux de Vidal de la Blache étudiant les diverses régions de la mosaique Fraçaise l'une après l'autre. Ce n'est ni le baillage ni le pays ni la région encore moins le département pour les périodes les plus récentes qui sont le vrai cadre de la recherche mais bien le problème)

وظهر في سنة ١٩٦٠ كتاب قيم لـ

leBeauvaisis au 7 siècles – Pierre Goubert

Maconnais des 11et 12 siècles – GEORGES Duby

إنهما أطروحتان أعطيتا أهمية كبرى للعصر الوسيط وهي دراسات جد عامة ولكنها دراسات قيمة. وفي سنة ١٩٦٦ ستقتحم المقاربة الجهوية قلاع الجامعات. فبماذا يمكن تفسير هذا النجاح؟ وما هي حصيلة نصف قرن من التاريخ الجهوي؟

يفسر نجاح المقاربة الجهوية بالعناصر التالية:

-الرغبة بعد الحرب العالمية الثانية في توسيع الدراسات في إطار المدة الطويلة وفي إطار الطرح الإشكالي يجمع كل النشاط البشري.

-تطور نشاط الجامعات الجهوية وتراجع نسبي لباريس في إدارة الأبحاث في ظرفية أحداث ماي ١٩٦٨، وفي إطار انبثاق نوع

مـن البـاحثين لهـم جـذور في الجهـات ورغبـتهم في النجـاح الاجتماعي.

- مبادرة كثير من أساتذة السوربون مثل ارنست لابروس في توجيـه أبحـاث في إطـار أطروحـات الدولـة في التـاريخ الاجتماعي والاقتصادي وفي أفق " التاريخ الشامل l'histoire totale »

-التحاق كثير من المؤرخين الشباب المبرزين بالثانويات في الأقاليم واستغلالهم للوثائق في الأرشيفات القريبة من مناطق استقرارهم للإجابة على إشكاليات بحوثهم ومن نماذج هؤلاء -Georges Dupeux – loir-et- cher

وقد اختار سنة ١٩٦٢ هذا الإقليم لأن له شخصية تاريخية خاصة.

semble avoir été choisi parce que dénué de personnalité propre voire d'histoire propre et donc typique d' une France moyenne

إن المقاربة الجهويـة تـم الاهتمام بها مـن طـرف المؤلـف، ليس كوسيلة لقياس أهمية المراجع الإحصائية للقرن التاسع عشر الميلادي (خاصةً الوثائق التالية....) ومواءمة المنهجية التي يحددها كالتالي

après avoir soumis à une investigation détaillée des conditions matérielles des catégories nous pouvons éxaminer les modes de pensée' et plus particuliérement les conceptions politiques pour tenter de reconnaitre les liaisons entre les rapports de production et les formes de conscience' la laison du social et du mental

وكانـت نتيجـة البحـث وتلخـص في هـذه الشـذرة باللغـة الأصلية التي كتبت بها هي:

(Sur l'ésprit du citoyen la crise agit comme un électrochoc et la prospérité comme un anesthésique)

ترجمــة فقــرات بتصــرف مــن مقــال[٢٥] Michel Denis.l'approche régionale

فمنذ سنوات ١٩٩٠ م وحسب جرار شولفي، اقترح خطاطة تبدو منطقية أبرز فيها هذا المد القوي للتاريخ الجهوي في فرنسا مع بعض التراجع بعد ذلك. لكن مع التأكيد أن هناك مناطق حافظت عـلى هـذا المـد وخاصـة الألـزاس بـدون انقطـاع. أما منطقة بوركوني فكان تطورها متذبذبا. إن الجهات القوية ذات الشخصـية التاريخيـة القويـة مثـل الألـزاس وبروتـاني وغيرهـا عرفت تاريخًا جهويًا صاعدًا. إن الاسطوغرافيا الفرنسية تغيرت جذريًا بسبب الأطروحات الجهويـة الكـبرى في مجالات متعددة وفي مختلـف الأحقـاب التاريخيـة. مثـل مـا أنجـز في الـديمغرافيا التاريخيـة لـــ بيــير غــوبير PIERRE GOUBERT، LES BEAUVAISIS والتـاريخ الحضـري مـع بيـير ديـون في أميـان، ومـوريس كـاردن في ليـون، وجـان كلـود بـيرو في كـاين.... وغيرهـا وإلى جانب هذه النجاحات الفردية والشخصية، هناك ما أنجز بشكل جماعي مثل الدراسات التي تناولت التاريخ الديني جهويًا وهي مجموعات بحث تشكلت حول مختلف الجامعات وبشكل فـدرالي ومنهـا جـرار شـولفي في مونبلييـه وبرنـار فـوكلر في ستراسبورغ. إنـه بـلا شـك في هـذه الدراسـات التركيبيـة عـلى مسـتوى المدينـة أو جهـة أو مجـال طبيعـي أو جبـل ونهـر فيهـا يمكـن دراسـة مـدى تقـدم التـاريخ الجهـوي في فرنسـا. وهـي الوسيلة التي تمكن من نشر نتائج الأبحاث للعموم من خلال دور نشر متخصصة في توزيع أبحاث التاريخ الجهوي منها (دار النشر بريفات) وغيرها.

ومع كل هذه المنجزات، فالتاريخ الجهوي في فرنسا يواجه عدة تحديات منها مثلاً أنه عندما نبحث عن تاريخ جهوي فرنسي في محركـات البحـث مثـل غوغـل أو يـاهـو وغيرهـا فـان هـذه المحـرك تحيـل عـلى مـدن ودول أجنبيـة مثـل كيبـك في كنـدا أو جنيف بسويسرا.... ولذلك تأسست في بعض جهات فرنسا لجن لتقويـة ودعـم أكـثر الشخصـية الجهويـة لفرنسـا كمـا حـدث في منطقـة اللـورين سـنة ٢٠٠١م. كمـا أن هنـاك مـوقعين جـامعيين فيهما خانات تخص التاريخ الجهوي وهما ليل ونانت بتصرف من مقال[٢٦]

L'université française et l'historiographie régionale (1945-2000), philippe Joutard- revue D'Alsace N133/2007.

(١/٥) ٢-ألمانيا

إن وضعية التاريخ الجهوي في ألمانيا مختلفة لأن جذورها مختلفـة تـرتبط بالملـوك والأمـراء في القـرن التاسـع عشرـ الميلادي وكـان مطلـب تـاريخ جهـوي للشـعوب ومـا يوحـدها حاضرًا ومطلبًا ملحًا ومشترك مع "جغرافية الأزمنة الثقافية". وفي نهاية القرن التاسع عشر الميلادي كانت "اللجن التاريخية" التي أسستها مختلف الإمارات الألمانية ترتبط بهذا التوجه، وعملت على "فدرالية "الجامعات والأرشيف وتقف ضد هيمنة الدولة في برلين/ الإمارة المركزية. كما قامت هذه اللجان

بالدعوة إلى إدارة الآثار التاريخية والمجلات في مشاريع البحوث المشتركة وتمويلها من المال العام. وفي سنة ١٩٤٩م أسست ألمانيا الغربية/ الفدرالية وأعادت التأسيس لهذه المشاريع وتم الحفاظ على ذلك حتى بعد الوحدة الألمانية سنة ١٩٩٠م. وفتح كثير من الباحثين والمؤرخين عدة حقول للبحث التاريخي في عدد من الجامعات الجديدة في ألمانيا الفدرالية خاصة في التاريخ الاجتماعي الألماني في مناحي شتى وما كان يجمع بين هذه البحوث هي الجهة وسرعت الوحدة الألمانية اهتمام المؤرخين بالتراث والآثار التاريخية.

وقد تأسس أول معهد للتاريخ الجهوي في مدينة بون أي في رينانيا التي كانت محتلة من طرف الدول الغربية المنتصرة في الحرب ع٢. غير أن التاريخ الجهوي سيتبلور في وسط سبعينيات القرن العشرين الميلادي وخاصة في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي بعد أن أصبح التاريخ الألماني يهتم أكثر بالتاريخ المعاصر. وتمحورت الأبحاث التاريخية حول مفهوم "التاريخ الجهوي".

(٥/١) ٣-إنجلترا

اهتمت الاستوغرافيا البريطانية خلال الثلاثين سنة الأخيرة بمعالجة ما يمكن تسميته "السؤال/ أو المسألة البريطانية "فالتاريخ البريطاني اليوم يمكن الحديث عنه ووعيه كتاريخ "واحد"، غير أن الواقع هو هذا التنوع "الوطني "الذي يعرفه وهو ما أنتجته عمليا الاستوغرافيا على طول القرن العشرين. إن البحث عن إطار واسع للتحليل ظل هو التحدي الكبير بالنسبة للمتخصصين في التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والذي يجب رفعه. وفي هذا الأفق يجب اعتبار "المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وأيرلندا". إن هذا الموقف هو ما جعل المؤرخين يكتبون هل لدولة واحدة أو أكثر وفي هذه الحالة كم من دولة. وما هو نوع الوحدة الذي ميز هذه المملكة؟ هل كانت بريطانيا شيئا، وأيرلندا شيئا آخر؟ إن هذه التساؤلات هيمنت على الكتابات التاريخية في بريطانيا لمدة طويلة. فهناك من يرى ضرورة كتابة تاريخ إنجلترا وحدها بسبب ما راكمته إنجلترا الاستعمارية وان باقي مكونات بريطانيا شاركت أو أدمجت بشكل أو بآخر.

وغير خاف أن المملكة المتحدة عرفت تحولات سياسية منذ التسعينيات من القرن العشرين حيث عرفت بعض مكوناتها استفتاءات نحو مزيد من الاستقلال في إطار بريطانيا منها مثلاً إسكتلندا. وفي هذا الإطار أخذ المؤرخون ينحتون مفاهيم ومصطلحات أخرى تعبر عن الوضع الجديد. تارة باستعمال "إنجلترا" وأخرى "المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وأيرلندا" أو اختصارًا "بريطانيا العظمى". وقد تطورت الاستوغرافيا وفق هذه التطورات السياسية. ففي بعض الأحيان استعمل فقط "تاريخ إنجلترا ". وهناك مَنْ كتب أيضًا سنة ١٩٨٩م "الجزر البريطانية: من أجل تاريخ وطني" وهو الكتاب الذي لقي اهتماما كبيرا وأعيد طبعه مرات عديدة.وفي نفس السنة أقر هوك كرني[٢٧] Hugh Kearney

إن هناك على الأقل ثماني ثقافات تتعايش في الجزر البريطانية وتتواجد وحاول وصفها. ولكن سرعان ما سيقر هوك كرني بوجود "الأمم الأربعة ". ويظهر أن هذه الثقافات لها تاريخ وماض خاص ولها نفس الوضع الاجتماعي والهوية الدينية واللغوية. فالثقافات تتغير وتتطور وتتلاقح في الزمن وفي هذا يبحث المؤرخون عن مظاهر "الاستمرارية الدائمة". فإذا كان هوك كرني يعتبر أن المملكة المتحدة كانت تتكون من ثقافة مهيمنة متروبولية مع وجود ثقافات أدنى اقليمية، فانه في سنة ٢٠٠٦م أقر بأن هذا التحليل لم يكن صائبا ويقر بأن هناك على الأقل ثماني ثقافات. وفي هذه المراجعة يتم تثبيت مبدا كون الثقافات تتغير.

ولقد نظمت عدة ندوات في أكسفورد وكلاسكو حول هوية بريطانيا العظمى في مستويات متعددة سياسية ودينية وتربوية وثقافية ورياضية. وفي إطار "الاندماج والتعدد". وفي هذا الإطار أنجزت دراسات تاريخية مثل كتاب ليندا كولي (Britons. forging the Nation1707-1837) وفيه تؤكد تاريخيًا ما يمكن تسميته بـ "الإحساس بالانتماء البريطاني" وصدر الكتاب سنة ١٩٩٢م. ويتضح أن بيوغرافيا كل باحث ومؤرخ وتجربته الشخصية، كانت وراء نظرته وتحليله للقضايا التاريخية التي تناولها.

Linda colley se décrit comme «moitié galloise moitié anglaise transatlantique dans son style de vie et européenne par choix…mais aussi britannique».

ثانيًا: جرد لأهم الدراسات الأكاديمية التي تناولت التاريخ الجهوي بالمغرب

أنجزت الكثير من الكتابات والدراسات والأبحاث، التي تناولت التاريخ الجهوي، واقتصرت على دراسة منطقة محددة جغرافيا، مقارنة مع كتب التاريخ العام. وفي هذا المحور سأحاول جرد لبعض المصادر والمراجع التي تحدث عن مجال أو منطقة معينة.

٢/١-المصادر

- ابن زيدان، عبد الرحمان بن محمد السجلماسي، إتحاف أعلام الناس بجمال حاضرة مكناس، ٥ أجزاء.
- العباس بن إبراهيم السملالي، الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام، ١٠ أجزاء.
- محمد بن أحمد الكانوني العبدي
  علائق أسفي ومنطقتها بملوك المغرب
  أسفي وما إليه قديمًا وحديثًا
  جواهر الكمال في تراجم الرجال
  الجواهر الصفية في تاريخ الديار الاسفية
- محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، ٣ أجزاء.
- المختار السوسي
  خلال جزولة في أربعة أجزاء.
  من أفواه الرجال
  رجال العلوم العربية في سوس
  أصفى الموارد
  المعسول في عشرين جزءا.
  سوس العالمة.
  إيليغ قديما وحديثا
  معتقل الصحراء
  الإلغيات" في ثلاثة أجزاء
- *محمد بن مصطفى بوجندار الرباطي*
  الاغتباط بتراجم أعلام الرباط
- محمد داود
  موسوعة تاريخ تطوان في خمسة عشر (١٥) مجلداً، طبعت منها تسعة (٩) مجلدات.
  مختصر تاريخ تطوان
  الأمثال العامية في تطوان البلاد العربية في أربعة مجلدات
  ومن أهم مؤلفاته التي ما زالت بخط يده:
  عائلات تطوان
  النقود المغربية في مائة عام

٢/٢-المراجع: الدراسات والأبحاث

المدن

- ازريكم عبد الرزاق، مدينة أغمات وما إليها في العصر الوسيط، مراكش، ٢٠١٢.
- أشعبان أحمد، أبحاث تاريخية وأثرية حول مدينة القصر الكبير، رسالة مرقونة، كلية الاداب والعلوم الانسانية، عين الشق، الدار البيضاء، ١٩٨٨.
- بلمقدم رقية، أوقاف مكناس في عهد مولاي إسماعيل، ١٦٧٢-١٧٢٧، الرباط، ١٩٩٣.
- بنعلة مصطفى، تاريخ الأوقاف الإسلامية بالمغرب في عصر السعديين من خلال حوالات تارودانت وفاس، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، ٢٠٠٧.
- بوعسرية بوشتى، مكناس المدينة الجديدة، ١٩١١-١٩٣٢، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٥.
- الخالدي عبد الحق، بلدية مدينة الرباط على عهد الحماية الفرنسية ١٩١٢-١٩٥٦، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، ظهر الهراز، ١٩٩٩.
- الحيمر جمال، مكناس من التأسيس إلى مطلع العصر الحديث دراسة في التاريخ السياسي والعمراني، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، ٢٠٠٦.
- الخمليشي عبد العزيز، مدينة الرباط في القرن ١٩م، ١٨١٨-١٩١٢، جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠١٢.
- دادي مارية، تاريخ مدينة وجدة من التأسيس إلى سنة ١٨٣٠، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، ٢٠٠٤.
- الدبيش عبد الوهاب، فاس المرينية، المجال والمجتمع والدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، ١٩٨٩.
- رابطة الدين محمد، مراكش زمن حكم الموحدين، مراكش، ٢٠٠٨.
- زاكي سعاد، ميناء عدوتي سلا والرباط في عهد السلطان مولاي عبد الرحمان ١٨٢٢-١٨٥٦، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٨.
- زيداني عبد الرحيم، مكناس ما بين ١٤٧١ و١٦٥٨: العهد الوطاسي والسعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، ١٩٩٩.
- سعديين محمد، سلا ١٦٦٨-١٨٢٢، جوانب من تاريخ المجتمع السلاوي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٦.
- السمار محمد، مدينة الرباط من التأسيس إلى نهاية القرن ١٧م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٠.
- الشريف محمد، سبتة الإسلامية، دراسات في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي، تطوان، ٢٠٠٦.

- شقرون الياقوت، العمارة بمدينة فاس على عهد الحماية، ١٩١٢،١٩٢٥، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس سايس، ٢٠٠٨.

- شهبون إدريس، مساهمة في تاريخ المدينة المغربية قبل عهد الحماية، العرائش نموذجا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء عين الشق، ٢٠٠٥.

- الفاسي عبد الإله، مدينة الرباط وأعيانها، ١٨٣٠-١٩١٢، الرباط، ١٩٩٦.

- اللحية محمد، الحياة الاقتصادية في مدينة مكناس ١٨٥٠-١٩١٢، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨٤.

- لمغاري مينة، مدينة موكادور السويرة، دراسة تاريخية وأثرية، الرباط، ٢٠٠٦.

- مازي حسنة، مجتمع مكناس: المدينة القديمة على عهد الحماية، ١٩١٢-١٩٥٦، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، ٢٠٠٣.

- مزيان أحمد، فكيك، مساهمة في دراسة المجتمع الواحي المغربي، ١٨٤٥-١٩٣٠، البيضاء، ١٩٨٨.

- مزين محمد، فاس وباديتها، مساهمة في تاريخ المغرب السعدي ١٥٤٩-١٦٣٧، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨٦.

- المستعين عبد الباسط، المدن والمراكز الحضرية بالسوس، ١٢٦٩-١٦٧٠، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس سايس، ٢٠٠٩.

- معنينو عز المغرب، مدينة سلا ما بين نهاية القرصنة وبداية الحماية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٤.

- الموادن نور الدين، ملامح من الحياة اليومية بوجدة وبواديها خلال القرن ١٩م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، ٢٠٠١.

- مومن عبد القادر، التحولات الاقتصادية والاجتماعية بمدينة وجدة ١٩٠٧-١٩٣٧، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، ٢٠٠٣.

- ناصري عبد المالك، مدينة مكناس: دراسة تاريخية ومعمارية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، ٢٠٠٢.

الواحات

- القسطاني محمد، الواحات المغربية قبل الاستعمار، غريس نموذجا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٦.

القبائل والمناطق

- اكنينح العربي، آثار التدخل الأجنبي في المغرب على علاقات المخزن بقبيلة بني مطير، ١٨٧٣-١٩١٢.

- البوزيدي أحمد، التاريخ الاجتماعي لدرعة من القرن السابع عشر إلى القرن العشرين، البيضاء، ١٩٩٤.

- بوسلام محمد، تاريخ قبيلة بني ملال (١٨٥٤-١٩١٦)، الرباط، ١٩٩١.

- بوشرب أحمد، دكالة والاستعمار البرتغالي (١٤٨١-١٥٤١)، البيضاء، ١٩٨٤.

- البوعناني مصطفى، مساهمة في دراسة تاريخ منطقة الغرب من القرن ١٢ إلى القرن ١٧م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٢.

- التوفيق أحمد، المجتمع المغربي في القرن ١٩م، إينولتان (١٨٥٠-١٩١٢)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨٣.

- الحافظي علوي حسن، سجلماسة وإقليمها في القرن ٨هـ/١٤م، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط، ١٩٩٧.

- الحبوسي رجاء، شفشاون وباديتها، ١٥٦١-١٦٦٤، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، ٢٠٠١.

- حنداين محمد، المخزن وسوس ١٦٧٢-١٨٢٢، الرباط، ٢٠٠٥.

- الزرهوني محمد، العلاقات بين السلطة والسكان بمنطقة طرفي الأطلس الكبير الغربي في القرن ١٩م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق، الدار البيضاء،١٩٩٨.

- شكاك صالح، من تادلة رتمة إلى إقليم واد زم، ١٨٧٣-١٩٥٦، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٥.

- شوقي الحسن، قبيلة السراغنة خلال القرن ١٩م، ١٨٢٢-١٩١٢، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٠.

- الصديقي عبد الرزاق، الرحامنة وعلاقتهم بالمخزن، ١٨٥٠-١٩٠٠، الرباط، ١٩٩٨.

- الطيبي عبد الرحمان، الريف قبل الحماية، قبائل ساحل الريف الأوسط، ١٨٦٠-١٩١٢، الحسيمة، ٢٠٠٨.

- علبوش سعيد، قبائل أحواز مكناس على عهد الحماية ١٩١٢-١٩٥٦، نموذج قبيلة كروان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس، ٢٠٠٥.

- علوي عبد اللاوي أحمد، مدغرة واد زيز، إسهام في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال العصر الحديث، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط، ١٩٩٦.

- كفناني حسن، قبيلة أولاد أبي السباع في القرن ١٩م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨٨.

- المحمدي علي، السلطة والمجتمع في المغرب، نموذج ايت باعمران، البيضاء، ١٩٨٩.

- المودن عبد الرحمان، البوادي المغربية قبل الاستعمار، قبائل إيناون والمخزن بين القرن ١٦م و١٩م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٥.
- ناجيه عمر، البنيات الاجتماعية والاقتصادية لقبائل وادي نون في القرنين ١٨ و ١٩م، قبيلة أيت لحسن نموذجا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٩.

الزوايا

- بوكاري أحمد، الزاوية الشرقاوية، ٢ أجزاء، البيضاء، ١٩٨٩.
- جريد عبد الإله، الزاوية الكتانية والمجتمع والمخزن، ١٨٥٥-١٩١٢، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، ١٩٩٧.
- حجي محمد، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، الرباط، ١٩٦٤.
- الأزمي أحمد، الطريقة التيجانية في المغرب والسودان الغربي خلال القرن ١٩م، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠٠.
- الذهبي نفيسة، الزاوية الفاسية، البيضاء، ٢٠٠١.
- الراجي خديجة، مساهمة في دراسة تاريخ الزاوية السملالية ١٤٦٠-١٥٦٤، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٣.
- الرقاس سلمان، الزاوية الحنصالية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مراكش، ١٩٩٩.
- عمالك أحمد، جوانب من تاريخ الزاوية الناصرية من النشأة إلى وفاة الشيخ محمد الحنفي، منشورات وزارة الأوقاف، الرباط، ٢٠٠٦.
- العمري عبد العزيز، الزاوية العيساوية ودورها الاجتماعي والروحي والسياسي من القرن ١٦م إلى القرن ١٩م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس سايس، ٢٠٠٣.
- المازوني محمد، الزاوية المصلوحية والمخزن من الأصول إلى سنة ١٨٩٤، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٧.

ورغم أهمية الكثير من المونوغرافيات في سبر أغوار تاريخ المناطق والقبائل والواحات والمدن والزوايا، فإن من الناحية المنهجية، تطرح هذه المونوغرافيات الكثير من المشاكل. فإذا كان تعدد الدراسات، والاختيار المونوغرافي، فإن الإصرار على تناول التاريخ المحلي خاصةً دراسة القبائل يطرح إشكاليات منهجية ومعرفية، حصرها محمد حبيدة في:

- لا يشكل الانطلاق من الهامش أي القبيلة، لفهم المركز أي المخزن، بأي حال من الأحوال، ثورة منهجية، لأن الأمر يتعلق بامتداد للفرضية الإثنوغرافية القائلة بكون تاريخ المغرب في تاريخ القبائل، وليس في تاريخ المخزن الموروث عن نظام المشرق.
- موضوعات كثيرة أنجزها أصحابها وكأنها خالية من كل تراكم نظري، إما لقصور منهجي ومعرفي، وإما لقصور لغوي.
- انعدام الاستمرارية في هذا التوجه المتصل بالتاريخ القروي[٢٨].

وفي زحم هذا التراكم أنجز الشق الأول من فكرة كتابة التاريخ الوطني حيث وقع تغطية كل جهات المغرب بإنتاج العديد من الدراسات المونوغرافية لكن الشق الثاني وهو العمل على إنجاز مؤلف موسوعي في تاريخ المغرب كعمل تركيبي لم يجد من يتفرغ له، لأن أغلب أصحاب هذه الفكرة من الأساتذة استنفدوا كثيرا من طاقاتهم في المرحلة الأولى من تكوين الباحثين والإشراف على رسائلهم وأطروحاتهم، ولأن المرحلة الثانية من الفكرة وهي إنجاز موسوعة كبرى من تاريخنا الوطني وجمعها في مؤلف واحد وهي فكرة مهيبة ومستعصية.

خاتِمَةٌ

تطور التاريخ ومنهجه بشكل لم يسبق له مثيل في القرن العشرين وخاصةً مع مدرسة الحوليات الفرنسية. فقد تطورت الاستوغرافيا المغربية وقطعت مراحل من التاريخ الوطني للرد على الكتابات الكولونيالية، لتتجاوز ذلك وتنغمس في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي في مونوغرافيات غطت كثيرا من الجهات المغربية فتبلور ما يمكن وصفه بالتاريخ الجهوي أو المونوغرافي أو المبحثة كما يقول العروي. وواضح أن كثيرًا من الدراسات التي أنجزت في هذا الإطار تأثرت إما تلميحًا أو تصريحًا بمدرسة الحوليات لأنه لا يمكن الحديث عن تاريخ جهوي دون استحضار منهج الحوليات في كتابة التاريخ الجهوي كمنطلق لكتابة تاريخ شمولي.

الاحالات المرجعية:

(١) ابن خلدون، عبد الرحمان، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق الطاهر أحمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٨، ص٩.
(٢) نفسه، ص، ٣-٤.
(٣) عمار علي حسين، **"حكمة التاريخ والتنبؤ.. الماضي والمستقبل"**، افتتاحية العدد ٢٣ من مجلة كان التاريخية، مارس ٢٠١٤، ص ٨.
(٤) ابن خلدون، عبد الرحمان، **مقدمة ابن خلدون**، ص٣٥.
(٥) العماري الحسين، **البحث في تاريخ الجهة: تساؤلات وملاحظات منهجية**، مجلة كان الإلكترونية.
(٦) العيادي محمد، **"المدارس التاريخية الحديثة ومسألة الحدود بين العلوم الاجتماعية"**، مجلة أمل العدد ١٥، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء-المغرب، ١٩٩٨، ص٢٩.
(٧) مجموعة باحثين، **الكتابة التاريخية -التاريخ والعلوم الاجتماعية والذاكرة- تاريخ العقليات**، ترجمة محمد حبيدة، مطابع إفريقيا الشرق - الدار البيضاء-المغرب،٢٠١٥، ط٢، ص٩.
(٨) السوسي محمد المختار، **سوس العالمة**، ص٧.
(٩) الحسين العماري، **"البحث في تاريخ الجهة-تساؤلات وملاحظات منهجية"**، مجلة كان التاريخية، العدد السابع، السنة الثالثة، مارس،٢٠١٠، ص٩.
(١٠) أفا عمر، **تاريخ المغرب المعاصر دراسات في المصادر والمجتمع والاقتصاد**، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ٢٠٠٢، ط١، ص ١١.
(١١) حبيدة محمد، **بؤس التاريخ مراجعات ومقاربات**، منشورات دار الأمان، مطبعة الكرامة، الرباط، ٢٠١٦، ط٢، ص ٧.
(١٢) وقيدي محمد، **"التاريخ بين العلم والمنهج"**، منشورات مجلة أمل، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ٢٠٠٠، العدد ٢١، السنة السابعة، ص،٩.
(١٣) العروي، عبد الله، **مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٢، ج١، ط١، ص ٨١.
(١٤) العروي، عبد الله، **مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب**، ص ٨١.
(١٥) مجموعة باحثين، الكتابة التاريخية...، ترجمة محمد حبيدة، مرجع سابق،ص- ص ٧-٨.
(16) FRANCOIS SIMIAND, Méthode Historique et science sociale, revue, perssée , 1960, num 15, p.117-118
(١٧) بول فين، **أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة في المنهج**، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣، ط١
(١٨) لوغوف، جاك، **التاريخ الجديد**، ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ٢٠٠٧،ط١، ص ٧٧
(19) DEUX AMIS Géographes, JULES SION, ALBERT DEMANGEON, combats pour L'Histoire, librairie Armand, première édition, colin, paris, 1992, 433-434
(٢٠) لوغوف، جاك، **التاريخ الجديد**، مرجع سابق، ص٧٨.
(٢١) العيادي، محمد، **المدارس التاريخية الحديثة ومسألة الحدود بين العلوم الاجتماعية**، ضمن أعمال ندوة الجمعية المغربية للبحث التاريخي، أيام ٢٤-١٠/٢٥/١٩٩٧، كلية الآداب والعلوم الإنسانية مجلة أمل، التاريخ- الثقافة- المجتمع، الرباط، السنة الخامسة، العدد ١٥. ص٣٧
(٢٢) محمد وقيدي، **التاريخ بين العلم والمنهج**، مرجع سابق، ص، ٢٣.
(٢٣) خالد طحطح، **الكتابة التاريخية**، ص ١٧٢.
(24) Ariés 1978- 419
(25) MICHEL DéNIS Approche régionale dans, l'histoire et le métier d'historien en France 1945-1995; sous direction François Bédaria ,editions de llmmaison des sciences de l'homme Paris ,à partir de la page 187
(26) Philippe Joutard Revue; l'université Française et l'historiographie régionale (1945-2000),Revue D'Alsace ,133/ 2007.p415-434
(27) KeithRobbins; L'historiographie britannique et la « Britishness » ;Revue d'histoire du 19 siècle ;37/2008, Lère victorinne revisitée ;p 111-126
(٢٨) حبيدة محمد، بؤس التاريخ، ص ٤٣.

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الأوبئة والجوائح
ماهي دروس التاريخ؟



خالد جدي
باحث في التاريخ والحضارة
أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي
مراكش – المملكة المغربية

الدِّرَاسَةُ

Philippe Clairay, «Épidémies et pandémies : quelles leçons de l'histoire ?», Editions Sciences Humaines, Lettre spéciale N5, Jeudi 23 Avril 2020. https://www.scienceshumaines.com

هذه المقالة المترجمة للباحث الفرنسي فيليب كليراي، تحاول تتبع موضوع الأوبئة والجوائح عبر التاريخ، منذ العصور الوسطى إلى بداية تفشي وباء كوفيد-١٩، مع التركيز على الدروس والعبر المستقات من هذه الأوبئة مثل "الأوبئة والإنسان"، و"أكباش الفداء"، و"إشاعات ونظريات المؤامرة"، و"مَنْ يستطيع إنقاذنا!"، و"ما بعد الحرب الصحية "لقد نسج الباحث خيوط ورقته من مفاهيم التشكيك، المؤامرة، الخيانة، وصم، ...إلخ، مفاهيم يحاول نقدها بناء على حقائق آنية مستوحاة من نتائج العلم الحديث، لقد حاول المؤلف الدفاع عن فكرة محورية مفادها، أن الطبيعة البشرية، ومهما وصلت درجة حضارتها، تحتاج أحيانًا إلى جزء من السحر واللاعقلانية لشرح بعض الطوارئ، الجزء الحتمي من الوباء هو انتشاره وموت العديد من البشر، هذه هي اللحظات التي يختبر فيها المجتمع نفسه، بشكل جماعي أو فردي. وفي النهاية يتولد نفس السؤال الذي يعذب البشرية: العلاقة الفردية والجماعية بالموت؟ سيخبرنا المستقبل إن كانت مجتمعاتنا قادرة حقًا للتعلم من التاريخ.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام الترجمة: ٢١ أبريل ٢٠٢٢
تاريخ قبـول النشـر: ١٩ مايو ٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

الطاعون الأسود؛ الدول الأوربية؛ الإنفلونزا؛ العصور الوسطى؛ وباء كوفيد

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.286135

الاستشهاد المرجعي بالترجمة:

فيليب كليراي، "الأوبئة والجوائح: ماهي دروس التاريخ؟"، ترجمة: خالد جدي.- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة - العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ٢١٨ – ٢٢٣.

Corresponding author: khalid.jeddi@outlook.fr
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com

Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

"كان مخضر اللون، مشمع الشفتين مسود الجفنين، متقطع النفس قصيره، تعذبه الغدد عذابًا شديدًا فيتجمع في فراشه كما لو أنه يوده أن يُغلقه على نفسه، أو كأن شيئًا ما، نابعًا من أعماق الأرض، كان يدعوه دون ما استمهال... هكذا كان البواب يختنق تحت عبء غير منظور، وكانت المرأة تبكي.

ـ أليس من أمل بعد يا دكتور؟

ـ فقال ريو: لقد مات." (ألبير كامو، الطاعون.)[1]

١-الأوبئة والإنسان

ترتبط البكتيريات والفيروسات، ارتباطًا وثيقًا بالوجود البشري، وقد رافقت مراحل ومميزات مختلفة لتطور الحضارة، واليوم ولمواجهة هذا العدو الجديد، الذي يستولي على السجلات التي تدور حول الحرب، لقد بدأت مجتمعاتنا بالذهول من هذا التحدي، قبل أن يتفاعلوا معه، كما هو الحال دائمًا.

لعل ما يدعو للدهشة، هو ملاحظة وعلى مر العصور، أن ردود الفعل تجاه أي وباء تظل كما هي على الدوام، في كل فترة، يجب على المجتمع التكيف حتى لا يختفي، هذه الورقة تحاول أن تذكر من خلال مقاربة تاريخية، كيف تكيف الأوبئة والجوائح العظيمة عالمنا، تبين أن مجتمعنا يكرر نفس الخطوات السالفة. سيتم أخذ عدة أمثلة: وباء الطاعون الأسود الذي دمر أوربا ما بين سنوات ١٣٤٧ و١٣٥٣، وباء مارسيليا سنة ١٧٢٠م، وباء الإنفلونزا الإسبانية سنة ١٩١٨م، أخيرا الحلقة غير المعروفة من إنفلونزا هونغ كونغ سنة ١٩٦٨م، لقد تم وضع كل هذا في الاعتبار مع جائحة كوفيد-١٩ الحالي، لا شك أنه من الصعب، بل من الخطر على المؤرخ مقارنة الأوبئة مع بعضها البعض. لكن على ضوء ما يعانيه عالمنا، الذي يواجه كوفيد-١٩، وردود فعل مجتمعاتنا تجاهه، نلاحظ أن هذه الردود يطغى عليها المحلي على العالمي، بمعنى أن غالبية هذه الردود تتشكل من وجهة نظر المجتمع في مواجهة الوباء، إنها سلسلة من ردود الفعل الكونية.

عندما وضع كريستوف كلومب قدمه في ١٢ أكتوبر ١٤٩٢م، على أرض كان يعتقد أنها جزر الهند، أدخل والعديد من المستعمرين الإسبان من بعده، مجموعة من الجراثيم والبكتيريا والفيروسات غير معروفة عند الأهالي[2]، كانت حصيلة هذه الصدمة الفيروسية والبكتيرية شديدة للغاية في القرن السادس عشر، حيث دمرت جزء كبير من شعوب الأهالي التي تسكن في أمريكا الوسطى، بنسب تتراوح ما بين ٥٠% و٦٠%،[3] هذا الحدث التاريخي البسيط قد طواه النسيان لفترة طويلة.

قبل قرن ونصف انتشر من ميناء كافا (*Caffa*) على البحر الأسود، عبر أوربا وباء مرعب، الطاعون العظيم ويسمى كذلك الطاعون الأسود، سيقتل الوباء ما يقارب نصف سكان أوربا في خمس سنوات، أي حوالي خمسة وعشرون نسمة، وستنقطع التوازنات السياسية الهشة بين المماليك في العصور الوسطى، وستنتج هذه الأزمة الناشئة. عجز ديموغرافي لأزيد من قرن ونصف، وسيؤدي كما هو معروف إلى اختلال توازن في قوى الإنتاج بين الفلاحين وكبار الإقطاعيين، وبالتالي بداية الاختفاء التدريجي للقنانة (الفيودالية).

إن التأثير الأخلاقي والنفسي لهذه الأزمة الصحية غير المسبوقة سيكون كبيرًا، وسيعانق قلق وجودي السكان الأوربيون، حيث بدأ السكان يدعون القوى غير المرئية... بالتالي ففن الحقبة مشبع بفكرة نهاية العالم. يبدو أن الخوف، والشك، وعدم الثقة، هي الكلمات المرافقة لبداية الأوبئة، إنه الشيء نفسه في بداية كل أزمة صحية: جزء من الذي لا يمكن تفسيره، والذي يجعلنا نعيده إلى شكوكنا وضعفنا الشخصي والمجتمعي.

من وجهة نظر معينة، تثير هذه الأوبئة المخيفة مسألة العقل والمثبت، العلم والمتخيل، غالبًا ما يوضع الإنسان قبل الموت، لكن في مثل هذه الأزمات، يترك الإنسان لتدبر أمره بنفسه، لأن معظم مجتمعاتنا بعيدة عن تقديم إجابات "مؤكدة"، التي تثيرها القناعات الدينية والطوائف الجماعية، التي تؤطر وتوجه الحياة اليومية والروحية، وهذا ما يمكن أن يؤدي إلى أعمال عنيفة أو حقيقية أو رمزية.

٢-أكباش الفداء

تم وصم اليهود بشكل خاص، واعتبروا المسؤولين عن تفشي وباء الطاعون الأسود من ١٣٤٧م إلى ١٣٥٣م، وبالمثل أتهم جميع السحرة والقاعدة العامة من المهمشين في المجتمع بنشر المرض[4]، وقد أدى ذلك إلى عمليات إعدام جماعية لهؤلاء الناس، ولسوء الحظ سيعيد التاريخ نفسه...



« Bûcher de Juifs durant la peste noire », illustration de l'ouvrage de Hartmann Schebel, La Chronique de Nuremberg, 1493, Bibliothèque nationale de France.

في ستراسبورغ الفرنسية يوم ١٤ فبراير ١٣٤٩، وأثناء وباء الطاعون الأسود، وقعت مذبحة عيد الحب، مذبحة حقيقية، حيث تشير التقديرات إلى إحراق ما يزيد عن ٢٠٠٠ يهودي وهم على قيد الحياة، وألحقت بهم تهم تسمم الآبار، ونشر الطاعون، وسيقتل العديد من الناس بنفس التهم التي لا أساس لها من الصحة[٥]، بحكم الضرورة، يبدو أن العقل البشري بحاجة إلى تحديد الجاني أي كبش الفداء، وفي نفس الوقت تطوير نظريات المؤامرة بكثير أو قليل من الموثوقية، إنها الدورة الجهنمية للذعر والإشاعة التي تنم عن الاختلال الجماعي، وتقوم بإرباك ما هو محتمل ومثبت. ففي بداية وباء داء فقدان المناعة المكتسبة (السيدا)، تم إلصاق التهمة بالمثليين جنسيا، وتم نفيهم عن المجتمع[٦]، قبل أن يجتاح الداء جميع الفئات من المجتمع دون تمييز، وتم إلصاق التهم بالحيوانات هذه هي نظرية أكباش الفداء. يمكن تلخيص مسببات الطاعون الأسود في ثلاث كلمات: الجرذان والبراغيث والإنسان.

فيروس (إتش وان إن وان) والإنفلونزا A يتحول إلى طفرة في فيروس أنفلونزا الخنازير البشري، وغالبًا ما نجد الخفاش، وهو مستودع حقيقي للفيروسات من كل الأصناف، وهي حقيقة يثبتها العلم الحديث، يعود أصل فيروس نقص المناعة المكتسبة (السيدا) إلى استهلاك لحوم القردة، وقد تم نقل كوفيد-١٩ عن طريق استهلاك بنغول (*Pangolin*)... وهو أمر ليس مثبت علميًا! باختصار فأغلب التفسيرات التي تقدم تفسيرا لكيفية انتشار الفيروس؛ فأغلبها يتم عن طريق حقل الدعاية، مع العلم أن البشرية تقترب في تطورها من عالم الحيوانات البرية.

يؤدي الضغط الديموغرافي إلى التعدي على المساحات النادرة التي تعتبر بكرة في عالمنا، مع الأخذ في الحسبان جميع المخاطر التي يمكن أو يولده هذا الضغط من وجهة نظر فيروسية، ومن جهة أخرى، هناك القضايا السياسية والصحية، فمن الواضح أن التحديات البيئية، مثل مكافحة الاحتباس الحراري العالمي بشكل خاص، يجب أن يوجد لها حلول على وجه السرعة، لأن أغلب الخبراء في البيئة والصحة، يلاحظون أن هذه الأوبئة قد تجد حافزًا لتطورها بفعل الاضطرابات المناخية، وفي طريقة حياة مجتمعاتنا (التنقل، الحياة الحضرية...).

٣-إشاعات ونظريات المؤامرة

خلال الوباء الخطير المعروف بالإنفلونزا الإسبانية ١٩١٨-١٩١٩، انتشرت أشنع الشائعات عند الرأي العام، "كانت هناك شائعات عند العامة مفادها أن المرض ناتج عن الأطعمة المعلبة في إسبانيا، حيث تم جلبها من طرف وكلاء تجاريين من ألمانيا، حيث أدخلوا عصيات مرضية مسببة للإنفلونزا."[٧]

والأسوأ من ذلك، قيل إن الممثلة الفرنسية إيزابيل أدجاني (*Isabelle Adjani*)، كانت مريضة بفيروس نقص المناعة المكتسبة وتوفيت في يناير ١٩٨٧... مع العلم أن الممثلة وفي قيد حياتها كانت تتمتع بصحة جيدة! وحتى اليوم، مازالت الشائعات غير المنطقية تلاحق الممثلة المذكورة... لقد كانت هناك شائعات مهولة، كل منها غير قابل للتصديق، وحتى نظرية المؤامرة المعتادة، بأن فيروس داء فقدان المناعة المكتسبة تم خلقه لأغراض الإبادة الجماعية.

الأقرب لنا، هو وباء (إتش وان إن وان)، والإنفلونزا A، اللذان اجتاحا أوربا سنة ٢٠٠٩، كان اللقاح المستعمل هو نفسه المسؤول والمتهم لأنه أخطر من الفيروس نفسه، بفعل التأكيدات التي غالبًا ما توجد فيما يتعلق بالتطعيمات المختلفة، لقد تعرضت السلطات الصحية للهجوم بشكل خاص. ففي فرنسا، نتذكر التهم العنيفة التي كانت مليئة بالتحيز الجنسي في شخص وزير الصحة الفرنسية روزلين باشلوت (*Roselyne Bachelot*)، وبالتالي تبدأت الشائعات حول مؤامرات بين خبراء من منظمة الصحة العالمية وشركات الأدوية[٨]، والمثير للاهتمام أن هناك شائعة أخرى تظهر متطابقة اليوم بخصوص كوفيد-١٩، والأسوء من ذلك.. أن فكرة هذا الفيروس الجديد، كان سيتم إنشاؤه في مختبر صيني كسلاح جرثومي، من قبل المتآمرين، وانتقل بالخطأ إلى جميع دول العالم... كان يمكن صناعة العامل المسبب للمرض في مختبر *P4* بووهان... المختبر الشهير الذي يتميز بنظام تأمين عالي جدًا، أفتتح سنة ٢٠١٥،

ويسمح للعلماء بالتعامل مع مسببات الأمراض من الفئة الرابعة، وبعض أخطر الكائنات الحية الدقيقة مثل فيروس إيبولا. لكن كوفيد-١٩ ينتمي إلى الفئة الثالثة، وبالتالي ليس له نظريًا ما يفعله في هذا النوع من المختبرات الموجودة أيضا في فرنسا، لكن الشائعات تعتبر عنيدة دائمًا، خاصةً عندما زار الرئيس التنفيذي لشركة "المعهد الوطني للصحة والبحث الطبي" (*Inserm*) ييف ليفي (*Yves Lévy*)، زوج وزيرة الصحة الفرنسية السابقة أنيس بيزان (*Agnès Buzyn*) المختبر سنة ٢٠١٧ مع رئيس الوزراء الفرنسي برنارد كازنوف (*Bernard Cazeneuve*) ذلك الوقت.

لقد ابتكر بعض العلماء المتخصصين في علم الانهيارات[١] (*Les collapsologues*)، العديد من التفسيرات لأصل الفيروسات، وبالتالي من المذهل أن نجد من وباء لآخر، نفس المذنبين: الحكومات وسط أكبر مجموعات شركات الأدوية... الغرباء أو المجموعات الاجتماعية المشبوهة بطبيعتها (الصينيين، السود، المثليين...). الإشاعة هي وسيلة لتشويه المرآة التي ينظر المرء من خلالها لنفسه.

في الهند، وفي خضم جائحة وباء كوفيد-١٩، يتهم وزير الصحة، الأقلية المسلمة علنا بنشر الفيروس التاجي، مما يؤدي لزيادة العنف والوحشية.[٩] وفي فرنسا، ظهرت موجة من العنصرية ضد الأشخاص من أصل أسيوي، بالإضافة إلى الإهانات اللفظية، فيتم وضع علامات على واجهات المحلات التجارية بطريقة مستفزة، وبالمثل يتم طرد الممرضات عن طريق وضع الملصقات أو الرسائل المتروكة على جدران المباني السكنية لكي يغادروا منازلهم، لأن جيرانهم يخشون الفيروس الذي يمكن أن يحملوه هؤلاء الممرضين، ويهددونهم ببعض الكلمات "اخرجوا ، سنموت بسببكم".

إنقاذ مَنْ يستطيع!

بعد ساعات قليلة من إعلان رئيس الجمهورية الفرنسية ايمانويل ماكرون (*Emmanuel Macron*)، مساء ١٦ مارس ٢٠٢٠، عن الحجر الصحي العام في البلاد، قام العديد من الأشخاص (خاصة الأغنياء) بمغادرة منازلهم الرئيسية في المدن، وتوجهوا إلى أماكن قضاء الإجازة العائلية، كما هو الحال في جميع المناطق الساحلية الغربية الفرنسية، فقد وصل ما لا يقل عن ألفي شخص، معظمهم من باريس إلى (*Belle-Île-en-Mer*)، والتي تعتبر من أكبر الجزر قبالة ساحل ولاية موربيان (*Morbihan*)، حيث تكون أكثر هدوء في هذا الوقت. لقد أثار هذا القرار مخاوف من مشاكل عديدة في الإمدادات، إلى جانب مشاكل صحية واضحة: الخوف من نقل الفيروس عن طريق أمتعة العائلات الوافدة، فمنطقة بروتاني (*Bretagne*) الفرنسية، إلى ذلك الحين كانت سالمة تماما من الفيروس، لكن رد فعل سكان الجزر لم يدم طويلا، فقد تمكن الخوف من السكان المحليين، وظهر سلوك معادي لسكان باريس الذين حلوا بالمدينة[١٠].

في منطقة لامانش (*La Manche*)، المنطقة الهادئة للغاية، حدث نفس الأمر، مع وجود العديد من الكتابات على جزران المدينة الصغيرة أجون كوتنفيل (*Agon-Coutainville*) مكتوب عليها "البارسيين للخارج"[١١]، وتذكر هذه النقوش كراهية الأجانب والعنصرية من وقت لآخر.

في جنوب فرنسا، يتم التعبير عن نفس العنف الرمزي في منطقة خليج سان تروبي (*Saint-Tropez*)، على الطريق المؤدي إلى الترامواي، حيث يشير نقش مثبت على الطريق مكتوب عليه "البارسيون، ستقومون بتعداد موتاكم بعد خمسة عشر يوما؟"[١٢]، هذه الرسالة مجرد مثال فقط، يمكن أن تكون الحالات مضاعفة.

كما رأينا، فإن رد الفعل الأولي هو تشكيكي، إن القلق الجماعي سوف ينتج دوما ردود نمطية من طرف المجتمع: انطواء وميل قوي للتخزين من أجل عزل الذات. أما بالنسبة لأولئك الذين يمكنهم الفرار وهم غالبا الطبقة الغنية، فهو طبعا التخلي عن محل إقامتهم المعتادة باتجاه مناطق أخرى، كما هو الحال في القرون الوسطى، حيث تمت مواجهة الطاعون الأسود، فقد قام الأغنياء بعزل أنفسهم أو الفرار، ولا زال هذا هو الحال في القرن الحادي والعشرين، في هذه المرحلة تشهد الشائعات والمعلومات الكاذبة تفشي لا يمكن السيطرة عليه إلى حد يصبح خطاب السلطات غير مسموع. يمكن تفسير هذا الشك، من خلال نظام الطوارئ الذي فتح بعد ذلك: فخلال جائحة كوفيد-١٩، أصبح احتواء الساكنة هو القاعدة، وهو أمر لم يكن من الممكن التفكير فيه من قبل، الخطر من وجهة نظر السكان هو خطر لوغوقراطي (*Logocratie*) على الطريقة الصينية، حيث لا يغطي الخطاب السياسي العام الواقع، ويمكننا كذلك من خلال قضية عدم الثقة، أن تفكر في شخصية المدون

---

(١) أسس علم الانهيار جزئيًا على الحدس، وفي بعض الأحيان يتهم منتقدوه علم الانهيار بأنه تيار فكري أكثر من كونه علمًا حقيقيًا. بالنسبة لعلماء الانهيار، يرتبط خطر الانهيار الحضاري، بشكل عام، ارتباطًا مباشرًا بالتأثير الدائم للنشاط البشري على بيئته، والذي يمكن أن يكون مرتبطًا بأزمات أخرى: الطاقة، والاقتصاد، والصحة، والسياسة، والجيوسياسية، والديمقراطية، وما إلى ذلك.

المتآمر (*Contagion*) المتجسدة في شخصية جود لاو (*Jude Law*) سنة ٢٠١١ ، في الحملة ضد منظمة الصحة العالمية المتهمة بالأكاذيب، ومخاوف أخرى تظهر بالتوازي، كفشل الحكومات على الصعيد العالمي، واعتبارها غير مؤهلة، فخلال الوباء الكبير ظهرت هشاشة المؤسسة الملكية الفرنسية، حيث حاول العديد من النقاد إضفاء غيابها الافتراضي، وبالتالي يجب انتظار القرن السابع عشر، لكي تتدخل الحكومات مباشرة في إدارة نوبات الطاعون.

في فرنسا، أثناء وباء كوفيد-١٩، مارست قضية الكمامات التي لم يتم تخزينها أو طلبها، تأثيرًا كبيرًا، أي نفس المنطق ونفس المشاعر السائدة كما هو الحال خلال الأوبئة التاريخية: يشعر السكان بالخيانة، كونهم تركوا لمصيرهم، مهجورين. لدرجة أنه تم استعمال الحيل، وهي التي سادت في الآونة الأخيرة في فرنسا، أي إنشاء أقنعة خاصة في المنازل باستخدام الأقمشة، في انتظار التسليم الذي طال انتظاره "الكمامات الموعودة".

من خلال ما سبق، يظهر أنه في وقت الأزمات، يمكن أن يؤدي تلوث المعلومة الخاطئة، إلى عمل عنيف، سواء عنفًا حقيقيًا أو نفسيًا أو رمزيًا، الحجر الصحي، هو حجر إلزامي يهتم به كثيرًا لمكافحة جائحة كوفيد -١٩، وهو ليس إجراء جديدًا، الحجر اليوم أو العزلة الإلزامية، معروف عند البحارة منذ العصور القديمة، وبالمثل في بعض مناطق الحجر الصحي في العصور الوسطى، مرورًا بمصحاتنا الأكثر معاصرة. هذه أمثلة نابعة من نفس فكرة الحجر، بأكبر قدر من الجدية، فكل تمزق في هذا الإجراء المحكم للشركة أو للمجموعة البشرية المعنية يهدد فعالية الإجراء، وهكذا عانت مدينة مارسيليا الفرنسية سنة ١٧٢٠م، من وباء الطاعون الشديد للغاية، بسبب عدم تطبيق الحجر الصحي، لأسباب تجارية، بتعبير آخر؛ تفضيل السفينة المحملة بمصنوعات من الأقمشة الثمينة على مسببات المرض، فعلى الرغم من التدابير الصارمة ، فسرعان ما انتشر الوباء في جميع أنحاء المدينة، فكانت الخسائر فادحة، تتراوح ما بين ١٠٠٠٠٠ و١٢٠٠٠٠ وفاة، من إجمالي عدد السكان البالغ أنداك، ٤٠ مليون نسمة في فرنسا. يبدو أن أوامر تقييد الناس المتكررة، تؤدي عملها اليوم، بعد ثلاثمائة سنة من وباء مارسيليا، ألن نكون في نفس النقطة أخيرًا؟

٤-ما بعد الحرب الصحية

في الدول الأوروبية، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، قامت الدول التي تديرها حكومات إدارية، بوضع وتنظيم سياساتها الوطنية والدولية للصحة العامة.[١٣] من خلال الحاجة الماسة للاستجابة بفعالية وسرعة لانتشار الأوبئة، واليوم ترصد دولنا كل طاقاتها لمواجهة كوفيد- ١٩، وستكون التداعيات الاقتصادية لهذا الإجراء كبيرة في شهور وسنوات ما بعد الحرب الصحية.

ليبدو السؤال الرئيس الذي ليس له جواب: متى ينتهي الوباء؟ ستكون الإجابات حول هذا السؤال حاسمة، لأن هذه الأزمة ستنجح، فيما يمكن أن نسميه "ما بعد الحرب الصحية"، ففي حقيقة الأمر، لا أحد يعرف، على عكس النزاع المسلح، متى يتوقف الوباء، بل يمكن أيضا مصدرا جديدا للقلق، الانتكاسة ممكنة دائمًا، والحقيقة أن هذا الوباء غير المرئي يمكنه أن يتجول ويختبئ... ومرو أخرى، يعتبر للفيروس وعاء للعديد من الأوهام، وقد تسمح لنا الإحصائيات والطب والعلوم بإجراء تحليل دقيق وموضوعي للوباء. بل تستطيع أدوات المراقبة الصحية الحديثة الكشف متى ينتهي الوباء، لكن من الناحية النفسية، من المحتمل أن تستمر هذه الجائحة لفترة أطول وتترك آثارًا عميقة، وهنا يمكن أن نرى بوضوح كيف يمكن لمجتمعاتنا أن تتغير بالفعل، على الرغم من الخطابات والوعود.

حصيلة الأوبئة والجوائح الأساسية
منذ القرن الرابع عشر في العالم وأوربا

الأوبئة /الجوائح	السنوات	الوفيات
الطاعون الأكبر-الطاعون الأسود (أوربا)	١٣٤٧-١٣٥٣	٢٥,٠٠٠,٠٠٠
طاعون شمال إيطاليا	١٦٢٩-١٦٣١	١,٠٠٠,٠٠٠
طاعون لندن (بريطانيا العظمى)	١٦٦٥	١٠٠,٠٠٠/٧٥,٠٠٠
طاعون مرسيليا (فرنسا)	١٧٢٠	١٢٠,٠٠٠/١٠٠,٠٠٠
الكوليرا (فرنسا)	١٨٣٢	١٠٠,٠٠٠
الإنفلونزا الإسبانية (العالم)	١٩١٩١٩١-٨	٥٠,٠٠٠,٠٠٠
إنفلونزا هونغ كونغ (العالم)	١٩٦٩١٩٦-٨	١,٠٠٠,٠٠٠
السيدا (العالم)	منذ ١٩٧٨	٣٠,٠٠٠,٠٠٠
أنفلونزا *A -H1N1*(العالم)	٢٠٠٩	٣٠٠,٠٠٠/٢٠٠,٠٠٠
كوفيد-١٩ (العالم)	٢٠١٩-٢٠٢٠	١٦٥,٠٠٠ خلال ٢٠ أبريل ٢٠٢٠

ينسى البشر، وهي طريقة للمضي قدمًا وللتقدم والتطور، لقد تم نسيان وباء الإنفلونزا الإسبانية سنة ١٩١٨-١٩١٩، الذي

قتل في أوربا، أكثر ما قتلت الحرب العالمية الثانية[١٤]، ولأن الفترة كان عنوانها الحداد وإعادة البناء، فبعد خمسين سنة، تسببت إنفلونزا هونغ كونغ، التي دمرت العالم في موجتين متتاليتين بين سنتي ١٩٦٨ و١٩٦٩، وتسببت في وفاة مليون إنسان... وبسبب الخلط بينها وبين الأنفلونزا الموسمية، لم تترك سوى أثر ضئيل من الذكريات، حيث قتلت مالا يقل عن ٣١٠٠٠ فرنسي[١٥]/. ويبدو أن فيروس إش وان إن وان (الأنفلونزاA) الذي ظهر سنة ٢٠٠٩ أقل خطورة بكثير.

خَاتِمَةٌ

يبدو أن الطبيعة البشرية، ومهما وصلت درجة حضارتها، تحتاج أحيانًا إلى جزء من السحر واللاعقلانية لشرح بعض الطوارئ[١٦]، الجزء الحتمي من الوباء هو انتشاره وموت العديد من البشر، هذه هي اللحظات التي يختبر فيها المجتمع نفسه، بشكل جماعي أو فردي. وفي النهاية يتولد نفس السؤال الذي يعذب البشرية: العلاقة الفردية والجماعية بالموت؟

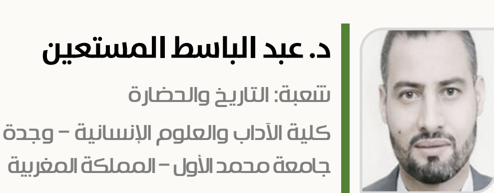
سيخبرنا المستقبل إن كانت مجتمعاتنا قادرة حقًا للتعلم من التاريخ!

الاحالات المرجعية:

(1) Albert Camus, La Peste, 1947, rééd. Gallimard, coll. « Folio », 2012.
(2) Anne-Marie Moulin, « Le choc microbien », L'Histoire, n° 146, juillet-août 1991.
(3) Nathalie Brown, « Choc et échange épidémiologique : Indiens et Espagnols au Mexique (1520-1596) », doctorat d'histoire, université de Paris-IV, 2006.
(4) Yves-Marie Bercé, « Rumeurs et épidémies : les semeurs de peste », L'Histoire, n° 218, février 1998
(5) Stéphane Barry et Norbert Gualde, « La plus grande épidémie de l'histoire », L'Histoire, n° 310, juin 2006.
(6) Geneviève Paicheler et Alain Quemin, « Une intolérance diffuse : rumeurs sur les origines du Sida », Sciences sociales et santé, vol. XII, n° 4, décembre 1994.
(7) Geneviève Paicheler et Alain Quemin, « Une intolérance diffuse : rumeurs sur les origines du Sida », Sciences sociales et santé, vol. XII, n° 4, décembre 1994.
(8)Sarah Pinard, « Quatre folles rumeurs sur le vaccin contre la grippe A », L'Express, 18 septembre 2009
(9) Jeffrey Gettleman, Kai Schultz et Suhasini Raj, « In India, coronavirus fans religious hatred », The New York Times, 12 avril 2020.
(10) Barbara Krief, « Les Parisiens se réfugient à Belle-Île-en-Mer », L'Obs, 18 mars 2020.
(11) Anonyme, « L'arrivée de Franciliens dans leur résidence secondaire, à Coutainville, soulève des peurs. Des tags anti-Parisiens ont été constatés », Ouest France, 7 avril 2020.
(12) Anonyme, « Parisiens, vous comptez les morts dans 15 jours ? : un message qui incite à la haine tagué dans le golfe de Saint-Tropez Depuis le début du confinement, les frictions sont légion sur la présence massive de personnes n'habitant pas à l'année sur le territoire du golfe tropézien », Var-Matin, 8 avril 2020.
(13) Lire le plan mondial de l'OMS de préparation à une pandémie de grippe, qui date de 2005, disponible sur Internet.
(14) Pierre Darmon, « La grippe espagnole submerge la France », L'Histoire, n° 28, novembre 2003.
(15) Lucie Dendooven, « La grippe de Hong-Kong : pourquoi l'avons-nous oubliée ? », RTBF, 9 avril 2020.
(16) Gérard Fabre, Épidémies et contagion. L'imaginaire du mal en Occident, PUF, Paris, 1998.

قطوف من تاريخ المغرب الوسيط
أعمال مهداة للدكتور مصطفى نشاط





د. عبد الباسط المستعين
شعبة: التاريخ والحضارة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية – وجدة
جامعة محمد الأول – المملكة المغربية

بيانات الكتاب

قطوف من تاريخ المغرب الوسيط:
أعمال مهداة للدكتور مصطفى نشاط.
المؤلِّف: كتاب جماعي من تنسيق:
الدكتور طارق مداني، والدكتور عبد الباسط المستعين
والدكتور طارق يشي بإشراف من الدكتورة مارية دادي.
الناشر: كلية الآداب والعلوم الإنسانية
مختبر تاريخ ولغات وتراث وعمارة.

الطبعة: الأولى.
سنة النشر: ١٤٤٣هـ-٢٠٢٢م.
مكان النشر: مكتبة الطالب -وجدة-المغرب.
حجم الكتاب: ٥٦٠ صفحة من الحجم الكبير.
رقم الإيداع القانوني: 2022MO2687
الترقيم الدولي: ١-٤٣-٦٨٩-٩٩٥٤-٩٧٨
السلسلة: رقم: ٢٠٢٢/١٠٢/ سلسلة: ندوات ومناظرات، رقم: ٣٥.

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.286150

كلمات مفتاحية:
تاريخ الذهنيات؛ الغرب الإسلامي؛ الأندلس؛ المغرب الوسيط؛ العصر الوسيط

مقدمة

ترسيخًا منه لثقافة الاعتراف بالآخر، وتنويها بالمسار العلمي الحافل للدكتور مصطفى نشاط، وبالوشائج العلمية المتينة والإنسانية الرفيعة التي ربطته بمختلف مكونات الوسط العلمي بجامعة محمد الأول بوجدة، من طلبة وأساتذة باحثين وأطر إدارية، أشرف مختبر تاريخ ولغات وتراث وعمارة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة على إصدار كتاب جماعي خصصه للاحتفاء بالدكتور مصطفى نشاط بمناسبة إحالته على التقاعد. وقد تمحورت جل المشاركات التي حواها السفر النهائي لهذا الكتاب حول المغرب الأقصى والمجال المتوسطي في العصر الوسيط، تبعًا للاهتمامات العلمية للدكتور نشاط.

ويستمد هذا الكتاب قيمته من جودة وتنوع المساهمات العلمية التي تضمنها، والتي ساهم في إنجازها ثلة من الباحثين الأكفاء من مختلف الجامعات المغربية. وفضلاً عن الأبحاث العلمية التي وصلت إلى واحد وثلاثين مساهمة، موزعة إلى أربعة محاور أساسية، استهل الكتاب بتصدير للدكتورة مارية دادي، وقبسات من السيرة العلمية للمحتفى به الدكتور مصطفى نشاط.

محتويات الكتاب

نخصص هذه الورقة لبسط مركز لأبرز مضامين الكتاب، آملين ألا تفضي مقتضيات هذا التركيز إلى اختصار مخل، مع الاعتذار المسبق للقراء وأصحاب أبحاث في آن واحد عن هذا الإكراه. وفيما يلي الخطوط العريضة لمحتويات الكتاب:

المحور الأول: أبحاث ودراسات في تاريخ المغرب الوسيط

عالم السحر بالمغرب في العصر الوسيط من خلال كتابات ابن خلدون: إسهام في تاريخ الذهنيات (د. إبراهيم القادري بوتشيش) / **[جامعة المولى إسماعيل - مكناس]**

يندرج هذا العمل في سياق تاريخ الذهنيات بالمغرب خلال العصر الوسيط الذي أخذه الباحث على عاتقه، بالتركيز على أحد أهرام الفكر التاريخي بالمغرب الوسيط العلامة عبد الرحمن بن خلدون، من خلال تفكيك المفاهيم والمناهج التي وظفها ابن خلدون لتحليل وفهم ظاهرة السحر، ثم ففحص أبرز المصادر التي اعتمدها في الموضوع، وأخيرًا استخلاص موقفه من السحر ضمن البنية الذهنية المغربية العامة آنذاك.

الطفل من خلال فتاوى المعيار (دة. مارية دادي) / **[جامعة محمد الأول - وجدة]**

اتجه البحث إلى استثمار المعطيات الاجتماعية التي تضمنها "المعيار المعرب" للونشريسي في الجانب الاجتماعي، خاصة ما يتعلق بالطفل على مستوى المكانة التي تبوأها في مجتمع الحقبة الوسيطية، والحقوق التي تمتع بها، إلى جانب الواجبات التي أنيطت به، وفق مقاربة توخت في النهاية مقارنة كل تلك المعطيات مع مستجدات وضعية الطفل في الزمن الراهن بالمغرب من خلال مدونة الأسرة.

ملاحظات حول حركية السكان بمدينة فاس المرينية: الوافدون نموذجًا (د. عبد الأحد رايس)/ **[جامعة محمد الأول - وجدة]**

انصبت جهود الباحث على دراسة حركية سكان مدينة فاس خلال العصر المريني عبر رصد المجموعات الوافدة إليها بوصفها احتياطي ديمغرافي عوض ما فقدته المدينة من ساكنتها في فترات الأوبئة والمجاعات والحروب. وقد استهل هذه الدراسة بتناول مفهوم حركية السكان، ثم إطلالة على الوضع الديمغرافي لمدينة فاس عشية قيام دولة بني مرين، والتطور الحاصل مع استحداث فاس الجديدة، وأهم العناصر البشرية التي استقرت فيها. وختم دراسته بإبراز طبيعة ومحددات حركة الوافدين إلى مدينة فاس، مرفوقة ببعض المؤشرات الإحصائية.

ثقافة التغذية بالغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط بين المألوف وسنين المجاعات (د. إدريس بلعابد) / **[المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - وجدة]**

يُعَدّ هذا العمل مساهمة في إبراز التراث الغذائي بالغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط باعتبار أهميته في البحث والتفسير التاريخيين. ويبرز جانبا مهما من الذاكرة الغذائية الجماعية، والتصورات الذهنية، وأساليب إنتاج وتدبير الأطعمة بالغرب الإسلامي أثناء فترات الرخاء والشدة، ضمن تفاعل مسترسل بين عوامل طبيعية وأخرى بشرية. وقد سلط الضوء على الثقافة والسلوك الغذائيين عند عامة الغرب الإسلامي خلال العصر الوسيط، مع وقفة خاصة على أغذية الأزمات وأساليب تدبير الندرة.

كيف كان المغربي البسيط في العصر المريني، يفكر في العالم؟ (د. مصطفى أخليف) / **[جامعة محمد الأول - وجدة]**

يمثل هذا العمل أيضا وقفة أخرى مع تاريخ الذهنيات، على مستوى تبلور الرؤى والتصورات العامة انطلاقا من عدة مؤثرات، ودور التحولات السياسية المرافقة للدولة المرينية في ذلك. إلى جانب انعكاس الأزمات البيئية وتوالي دورات الجفاف ومخلفات الطاعون الأسود. كل ذلك ساهم بشكل ملحوظ في بعض التغييرات الحاصلة في الكثير من القضايا التي عالجها الباحث على النو الآتي: معنى العالم/ معنى الحدود الجغرافية/ معنى الماضي/ معنى الدين/ معنى الذات/ معنى الآخر/ معنى المصير والمآل.

رجال في الغزو ونساء تنتظر دراسة في أحوال نساء الجند الغائبين في مغرب أواخر "العصر الوسيط" (د. حميد تيتاو) / **[جامعة سيدي محمد بن عبد الله - الكلية متعددة التخصصات - تازة]**

اختار الباحث قضية اجتماعية لافتة ترتبط بالآثار المادية والنفسية للحروب المتواصلة على شريحة النساء، وهو الجانب المغيب في الروايات التقليدية للحروب وملابساتها، سواء في حالة الانتصار أو الهزيمة. ولا تقل أوضاع النساء قساوة عما سبق في زمن الفتن والاضطرابات الداخلية. وقد حاول الباحث تعويض النقص المصدري بالاعتماد على المعطيات النوازلية التي استقى منها مادة تاريخية نفيسة. وتبعا لذلك قام برصد حالة النساء اللواتي عانين من

عرض كتــاب

غياب أزواجهن وتعقيدات الإعالة والإنفاق الناتجة عنه، فضلا عن الندوب النفسية والعاطفية لهذا الغياب.

هل عرف المجتمع المغربي أواخر "العصر الوسيط" تشكل طبقات اجتماعية؟ (د. محمد ياسر الهلالي) / **[جامعة الحسن الثاني - كلية الآداب عين الشق - الدار البيضاء]**

تناول الباحث في البداية مقاربة مسحية لاستعمالات مصطلح "الطبقة" في أواخر العصر الوسيط، واستخلاص تعدد دلالاته في الأجناس المصدرية المغربية ما بين معاني زمانية ومكانية ووظيفية ولغوية...، وأخرى توحي بنوع من التراتب الاجتماعي، ذات أبعاد سياسية، وإثنية وصوفية ومادية. ثم قام باستعراض محددات وجود الطبقات في المجتمع وفق النظرية الماركسية، ليتسنى له عرضها على المجتمع المغربي في العصر الوسيط، ويستنتج حجم المجازفة في توظيف ذلك المصطلح، مناقشًا في ذات الوقت الآراء المتباينة للباحثين في هذا الموضوع.

حمولة السفن في مغرب العصر الوسيط: دراسة نوازلية (د. الطاهر قدوري) / **[المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - وجدة]**

في محاولة لاستثمار المصادر الدفينة، عمل الباحث على استنطاق كتب النوازل على مستوى حمولة السفن، سواء تعلقت بتلك المندرجة ضمن العلاقات التجارية مع أوروبا، أو نظيرتها الممتدة إلى مختلف أطراف العالم الإسلامي. وتناول الموضوع أولا من خلال المقارنة بين السفن التجارية والعسكرية، ومحاولة رسم الحدود الفاصلة بينهما، وثانيا من خلال المؤثرات المباشرة في حمولة السفن، موزعة بين مراقبة المحتسب، وجشع الرايس، وعظم أهوال البحر.

تبلور "الدولة الأمة" المغربية خلال "العصر الوسيط الممتد" (د. عبد العزيز غوردو) / **[المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - وجدة]**

انطلاقًا من فلسفة شخصية في مقاربة إشكالية التحقيب في تاريخ المغرب، يرى الباحث بأن تشكل خوارزمية "الدولة-الأمة" المغربية ارتكز على قاعدة زمنية مفتاحها تعاقب سلالات على الحكم، على أرضية اقتصادية واجتماعية وذهنية شبه جامدة، قسمه إلى ثلاثة أنماط كبرى: نمط السلطة العشائري الصافي/ نمط سلطة دولتي مختلط/ النسيج الكولونيالي وما بعده. وحاول عبر ذلك تفكيك الأبعاد الجغرافية لمفهوم "المغرب الأقصى" وتدرجه التاريخي، ثم تشكل "الأمة/ الدولة" المغربية والعصر الوسيط الذي أبى أن يموت حسب تعبير الباحث.

محطات في التاريخ السياسي لأدارسة المغرب (د. أحمد العزاوي) / **[جامعة ابن طفيل - القنيطرة]**

قام الباحث بإعادة إثارة بعض الإشكالات المهمة التي تعود إلى عصر الإمارات، وبالضبط مرحلة الحكم الإدريسي؛ حيث أماط اللثام عن القضايا الآتية: قيام الدولة الإدريسية ناتج عن مخطط مسبق / توزيع الولايات بين أبناء إدريس الثاني كان ضرورة ملحة وليس فكرة عابرة / دور العصبية القبلية البدوية الزناتية في إضعاف الدولة الإدريسية / دعم قبائل غمارة لمن التجأ إليهم من الأدارسة المطرودين من فاس من طرف الفاطميين وحلفائهم بني أبي العافية / غياب الأدارسة من المغرب أعقبه ظهورهم بالأندلس ومنطقة المضيق.

قاعدة مشيخة الغزاة العسكرية المرينية في الأندلس ودورها في الدفاع وإدارة الصراع السياسي في المنطقة (د. رابح المغراوي) / **[جامعة محمد الأول - وجدة سابقا / جامعة زايد - الإمارات حاليًا]**

تصدى الباحث لخطة "مشيخة الغزاة"، رابطا إياها بتصاعد ظاهرة اللجوء السياسي، خاصة بين المغرب الأقصى والأندلس، في الحقبة المرينية والنصرية. واستند بشكل أساسي في مقاربة الموضوع إلى كل من ابن خلدون وابن الخطيب، ملفتا الانتباه إلى سياق وحيثيات ظهور تلك الخطة، كاشفا أبرز مبررات انبثاقها ودورها في التوازن بين القوى السياسية المختلفة، ومفسرا تداعياتها على الأحداث في المنطقة، والمواصفات المطلوبة لتقلدها، ومن ينصب قادتها، فضلاً عن الامتيازات المخولة لهم إلى حين إلغائها.

عدد الجيش الموحدي ودلالاته الديموغرافية (ق ٦-٧هـ / ١٢-١٣م) مساهمة إحصائية رقمية وانطباعية (د. حميد اجميلي) / **[جامعة ابن طفيل - القنيطرة]**

في دراسته الديمغرافية هذه، قام الباحث باستثمار الأرقام التي جادت بها المصادر، وحاول من خلالها استقاء دلالاتها المختلفة. وعمل على إبراز حدود توظيف المعطيات الإحصائية الرقمية والانطباعية في رصد عدد الجيش الموحدي وتقدير عدد السكان، ثم رصد تطور أعداد الجيش الموحدي والكشف عن دلالاتها الديموغرافية، وتوقف مليا مع تطور عدد الجيش الموحدي أثناء الحملات العسكرية وتحركات القبائل العربية والأمازيغية نحو بلاد إفريقية والأندلس، وانتهى ببيان تراجع عدد الجيش الموحدي منذ هزيمة العقاب إلى غاية السقوط النهائي للدولة.

فضاءات الحركات التجارية بالمغرب الأقصى في العصر الوسيط الفنادق نموذجًا (دة. فاطمة الزهراء بن تومية) / [**جامعة محمد الأول - وجدة**]

تناولت الباحثة مؤسسة "الفندق" بوصفها فضاء تجاريا نشيطا بالمغرب الوسيط، سهل العلاقات التجارية الداخلية والخارجية على حد سواء. وعملت على كشف الطابع التنظيمي التجاري للفنادق في بلاد المغرب. كما رصدت أبعاد الفندق كمؤسسة اقتصادية قائمة الذات، استفادت السلطات الحاكمة من عائداتها، ودور المحتسب في الرقابة عليها، وأفردت وقفة خاصة للفنادق المخصصة للأجانب.

الدولة والمجتمع والمجال البحري في العهد المريني (د. خالد سرتي) / [**جامعة الحسن الثاني - كلية الآداب بنمسيك - الدار البيضاء**]

انصبت هذه الدراسة حول توضيح الأسباب والمظاهر المرتبطة بعلاقة الدولة والمجتمع المريني بالمجال البحري في الفترة الممتدة من نهاية القرن ٧هـ/١٣م إلى بداية العصور الحديثة، من خلال التطرق إلى محاولات النهوض بالبحرية المرينية، وأنشطة الأسطول المريني، ثم استعراض الموقف الرسمي من الأنشطة العسكرية البحرية، ومواقف المجتمع المغربي من الفعل الملاحي، والوقوف مع مظاهر الانحدار في السياسات البحرية للدولة، وأثره السلبي على الثقافة البحرية للمجتمع، ثم ميل ميزان القوة البحري لصالح الدول الأوربية.

التجارة الداخلية بمغرب العصر الوسيط إسهام في دراسة البعد الاجتماعي في عناية الدولة بالمستهلك (د. عبد الهادي البياض) / [**جامعة سيدي محمد بن عبد الله - فاس**]

حاول الباحث من خلال هذا العمل إبراز اهتمام الدول المتعاقبة على حكم المغرب الوسيط بالمجال الاقتصادي كمؤسسات، دون إغفال بعدها الاجتماعي المرتبط بالضوابط التنظيمية والأخلاقية. وتناول أهم المؤسسات الاقتصادية ممثلة في الأسواق، دائمة وأسبوعية أو موسمية، ثم تحدي النظافة والأمن فيها، بالإضافة إلى القيساريات والتربيعات. وبعده تطرق إلى الأبعاد الاجتماعية لتدبير التجارة بالأسواق الداخلية، ثم أهم إجراءات الدولة لحماية المجتمع من تجاوزات التجار، عبر مناهضة أساليب الغش، والتصدي للمضاربة والاحتكار، وحماية المستهلك وصيانة القدرة الشرائية.

نماذج من بيان الخطأ والصواب في الجزأين السادس والسابع من كتاب "العبر" تحقيق خليل شحادة (ذ. عبد الله بنحمو) / [**طالب باحث - جامعة محمد الأول - وجدة**]

استهدف هذا العمل الكشف عن نماذج من الأخطاء الجسيمة التي سقطت فيها الطبعة والتحقيق المشار إليهما من الجزأين المعنيين في المقدمة. وقد حصر الباحث طبيعة هذه الأخطاء بين ما هو مطبعي، وهو كثير جدا، وما هو متعلق بالطوبونيما وأسماء الأعلام والقبائل واللسان الأمازيغي. وهو ما يبرر انصراف الباحث إلى الاشتغال على إعادة تحقيق هذين الجزأين.

الحضانة والنفقة خلال القرنين 5 - 6 ه و 11 - 12 م: محاولة لرصد واقع الأسرة بالأندلس (ذ. عبد الرحيم كرزازي) / [**طالب باحث - جامعة محمد الأول - وجدة**]

هذا البحث أيضا سلك المنحى الاجتماعي، واختار وضع مؤسسة الأسرة في المجتمع الأندلسي تحت المجهر. وركز اهتمامه على جوانب دقيقة وقضايا جزئية، قاربها على التوالي، وهي: مفهوم الحضانة ومفهوم النفقة، ثم نفقات الزواج وأثرها في الخلافات الزوجية، وطلاق الخلع وتأثيره على الحضانة والنفقة، ثم نفقة الحامل، وأثر الطلاق في نفقات الأبناء، ومسألة الحضانة، وأخيرا مقدار النفقة.

المحور لثاني: التواصل الحضاري بين المغرب ومحيطه

من نماذج التواصل الثقافي بين المشرق والمغرب الطريقة الخَلْوتية: من رحاب الأزهر إلى المغرب الأقصى (د. أحمد الوارث) / [**جامعة شعيب الدكالي - الجديدة**]

لقد اختار الباحث تخصيص هذه الطريقة بالدراسة لمكانتها المرموقة في تاريخ التصوف الإسلامي، ولعدم حصولها على العناية اللازمة من الباحثين المغاربة؛ رغم أنها تعد أنموذجا بارزا في التواصل الصوفي بين المغرب والمشرق. وقد تناولها بداية على مستوى شيخ الطريقة أبي عبد الله امحمد بن سالم الحفناوي المصري المتوفى عام ١١٨١هـ/١٧٦٧م، ثم على مستوى مبنى الطريقة، القائم على: "العهد"، و"التلقين"، و"التسليك"، قبل أن ينتقل إلى انتشار الخلوتية / الحفناوية في المغرب على يد الشيخ أحمد بن محمد الصقلي الفاسي المتوفى عام ١١٧٧هـ /١٧٦٤م، وميزاتها وعوامل انتشارها.

العلاقات العلمية بين المغرب الأقصى والمشرق الإسلامي خلال القرن 7 هـ - 13م (د. عبد الباسط المستعين) / [جامعة محمد الأول - وجدة]

انبرت هذه الورقة إلى رصد وتوثيق أبرز معالم الروابط التي أفرزها التفاعل العلمي المغربي المشرقي، وحدود التأثير والتأثر بينهما الذي تجلى في رسوخ ظاهرة الرحلات العلمية بين المغرب والمشرق في الاتجاهين، مع غلبة الرحلات المغربية لارتباطها القوي بالبعد الروحي والديني المساعد على تتويجها بالتفاعل العلمي، وعبر الكشف عن الرصيد العلمي الثمين الذي خلفه الرحالة المغاربة الذين اختاروا توثيق رحلاتهم، وتخليدها بمصنفات حوت تفاصيل ذلك الانصهار العلمي بين المغاربة والمشارقة، وأخيرا من خلال تجربة توطين المدارس بالمغرب الأقصى، والتي من المرجح أن تكون إحدى ثمرات ذلك التواصل والاندماج العلميين.

التاجريون والمدرسة التجارية (د. حاجي البكاي) / [جامعة محمد الأول - وجدة]

انبرى الباحث في هذا العمل إلى استجلاء الإرهاصات السياسية والاجتماعية لظهور المدرسة التجارية، مبرزا جملة التفاعلات الثقافية والسياسية والاقتصادية التي عاشت على إيقاعها أوربا في ظل حركة النهضة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد، وظهور الدولة الحديثة للوجود، معرجا على أعمال ميكيافيلي وجون بودان، منتهيا إلى انعكاس ذلك على انبثاق فكر اقتصادي جديد عُرف لاحقا باسم "التجارية"، ثم انتقل الباحث إلى توضيح المبادئ الأساسية والمميزات العامة للمدرسة التجارية.

المثاقفة العالِمة بين ضفتي غرب البحر المتوسط خلال العصر الوسيط بحث في السياقات والأدوار (د. أحمد الصديقي) / [جامعة ابن زهر - أكادير]

انصبت الدراسة على مقاربة بعض تجليات المثاقفة العالِمة بين المغرب والأندلس خلال العصر الوسيط في بعدها المكتوب، وتتبع نبض حركة الكتاب كوسيط تواصلي بين العدوتين، وذلك بر استنطاق سياقات هذه المثاقفة العالِمة في مرحلة ما قبل قيام الدولة المركزية بالمغرب الأقصى الذي جسدته الرحلات العلمية الأندلسية إلى المغرب والمغربية إلى الأندلس، قبل الانتقال إلى كشف جوانب من مظاهر النشاط العلمي وحركة المعرفة العالِمة بالأندلس قبل ق٥هـ/ ١١م، ثم وتتبع أثر التحفيز الرسمي واحتضان المجتمع في هذه العملية.

مظاهر التواصل الحضاري بين مدينة فاس ومناطق أخرى خلال العصر الوسيط مقاربة طبونيمية تاريخية (د. طارق يشي) / [جامعة محمد الأول - وجدة]

باعتماده على المقاربة الطبونيمية التاريخية، حاول الباحث في هذا العمل تجلية مظاهر التواصل الحضاري بين مدينة فاس ومحيطها البعيد والقريب، استهله بالإجابة عن سؤال مدى إمكانية هذه المقاربة في فهم التاريخ "العلائقي"، ثم استعرض الأعلام المكانية المشتقة من أسماء جماعات بشرية كدليل على حصول التواصل الثقافي بين المجتمع المغربي والمجتمعات المجاورة، وأخيرا تطرق إلى ملامح من التواصل الثقافي بين مدينة فاس وغيرها من المناطق داخل المغرب وخارجه، اكتست أبعادا مختلفة: سياسية وعسكرية واقتصادية ولغوية وبيئية وهيدروغرافية...

علاقات المغرب مع محيطه في العصر المريني (د. عبد الله بوغوتة) / **[المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - وجدة]**

تناول الباحث الموضوع من خلال محور أول قام فيه بتعريف المجال المغربي في تطوره التاريخي إلى الحقبة المرينية، وتطور حدوده الجغرافية، ووضعيته العامة آنذاك في خضم الظروف الإقليمية والدولية، ومحور ثان خصصه لبعض أوجه علاقات المغرب المريني وصلاته الثقافية والسياسية والاقتصادية مع محيطه القريب والبعيد، خاصة المجال المغاربي، والأندلس، والمشرق الإسلامي، والسودان، ثم الضفة الجنوبية من القارة الأروبية.

إشارات التواصل الحضاري خلال العصر الوسيط بين ضفتي حوض البحر المتوسط، نموذج الرقيق القيرواني ومحمد الوزان (د. يحي بولحية) / **[المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - وجدة]**

اهتم الباحث بإشكالية شح المعلومات حول الموضوع في المصادر التاريخية الوسيطية الإرادية واللاإرادية رغم أن خصوصيات الاجتماع الإنساني ومتطلباته قد حتمت حصول التواصل بين ضفتي المتوسط بفعل التجارة والحروب وما نتج عنهما من احتكاك وتفاوض وتبادل المصالح. وقد حاول استنباط الأسباب الكامنة وراء طمس معالم هذا التواصل بين المغربي/المسلم، والآخر/المسيحي، وسر تلك الرقابة الذاتية التي مارسها الإخباريون على أنفسهم في هذا الصدد، مع إجراء تقييم للإشارات التواصلية الواردة عند كل من الرقيق القيرواني ومحمد بن الحسن الوزان كنموذجين.

المحور الثالث: ترجمات

من أجل وضع حد للنقاش حول هوية الكالكوريني - بيير فانسان كلافيري (ترجمة: د. محمد الشريف) / **[جامعة عبد المالك السعدي - تطوان]**

يتناول المقال المترجم قضية الهجوم الغامض الذي تعرضت له مدينة سبتة على يد عناصر مسيحية في صيف سنة ٦٣٢ هـ/ ١٢٣٤م، وتسميها الحوليات الجنوية بـ"الكالكوريني"، وهو موضوع مجهول لدى الباحثين المغاربة، وتقدِّم فرضية جديدة حول هوية هؤلاء، مفادها أنهم بحارة من منطقة كوليور Collioure، الواقعة على الضفة الشمالية من البحر الأبيض المتوسط، جنوب فرنسا، وقد بنى المؤلف فرضيته على قراءة جديدة لتاريخ منطقة روسيُّون الفرنسية، وعلى تأويل لأسماء المواقع الجغرافية (الطّبونيميا).

معرفة المشرق بطبيب القيروان ابن الجزار - فيليب ميشو (F. Michaux) (تعريب: د. عبد العزيز بل الفايدة) / **[جامعة ابن طفيل - القنيطرة]**

يتمحور البحث المترجم حول مسألة انتقال العلوم من المغرب الإسلامي نحو المشرق، واختار له صاحبه نموذج الطب عند العالم القيرواني: ابن الجزار، وتتبع سيرته عند ابن جلجل، وصاعد الأندلسي، وابن أبي أصيبعة، وابن خلكان، وياقوت الحموي، والمالكي، وغيرهم، واستخلص بعد فحص المادة المتحصلة أن سبل انتقال المعلومات من الغرب نحو الشرق رسمت بشبكة متسقة؛ لكن بمسالك منعزلة وغير تامة. كما تطرق إلى مصير ابن الجزار في المشرق وكتاباته المتعددة في الطب وغيره، وما حظيت به من إشادة أو انتقاد.

غمارة - ج. كامبس ج . فيني زونز (ترجمة: د. محمد الغرايب) / **[جامعة ابن طفيل - القنيطرة]**

شكلت منطقة غمارة بشمال المغرب ضمن المنطقة الغربية بالريف الأوسط محور البحث موضوع الترجمة والذي تناوله صاحبه من عدة زوايا؛ حيث درس إشكالية الاسم موزعة بين فرضية الأصل الأمازيغي، والأصل العربي، ثم المجال الجغرافي لبلد غمارة الذي تقلصت مساحته عن السابق، والخريطة اللسانية لمكوناته القبلية، وأصولها العرقية، ثم دخول الإسلام لغمارة والتقلبات التي رافقته، والعادات الاجتماعية لسكانها، ومظاهر ثقافتهم المادية على مستوى المساكن واللباس والمرافق والأدوات الاقتصادية، وانتشار المعارف الدينية.

مدن وبلدات برباريا (بلا د البربر التأثير الأندلسي - ذ . لثام (J. D. LATHAM) (ترجمة: دة. زوليخة بنرمضان ود. عبد الرزاق العسري) / **[جامعة الحسن الثاني - كلية الآداب - المحمدية]**

اتخذت هذه الدراسة طابعا فنيا، استهدفت من خلاله إبراز مؤثرات الفنون المعمارية الأندلسية في العمارة المغاربية، سواء بتشييد بعض الحواضر، مثل: تنس الجديدة عام ٨٧٥/٢٦٢، ووهران عام ٩٠٢/٢٩٠، أو المساهمة في أخرى، مثل فاس ابتداء من عام ٨١٨/٢٠٢. واتضحت أكثر بتدخل الأندلسيين في شؤون المغرب إثر تصديهم للتوسع الفاطمي، وازدادت رسوخا تلك المؤثرات خلال العصر المرابطي، ومع المرينيين والحفصيين وبني عبد الواد، ثم عقب وصول فرار جماعات كبرى من الأندلسيين قبل وبعد سقوط غرناطة.

المحور الرابع: دراسات باللغات الأجنبية

الماء في التاريخ الإسلامي الوسيط: عناصر للتفكير في النقاشات الكبرى (د. طارق مداني) / **[جامعة محمد الأول - وجدة]**

عمل الباحث في هذه الدراسة باللغة الفرنسية على إثارة الأسئلة المتعلقة بالماء في التاريخ الإسلامي الوسيط، استنادا إلى التراكم المعرفي وتطور مناهج البحث، وتناول أصول التقنيات المائية مؤطرة بقراءة النظريات التاريخية الكبرى، من أجل استخلاص الخصائص التقنية والثقافية والاجتماعية لقضية الماء. وناقش مختلف الأطروحات حول الهندسة الزراعية والتقنيات المائية، وكشف عن العلاقة بين المعارف النظرية في كتب علوم الفلاحة وعلوم الحيل (الميكانيكا) ومقابلها التطبيقي في الواقع استجابة لحاجات العمران. كما استعرض الإشكالات القانونية / الفقهية المرتبطة بقضايا الماء، وحاول إعادة النظر في جدل الرؤى الاستشراقية النافية لوجود نظرية عامة للمياه في الفقه الإسلامي.

مسجد الأندلس بتازة: دراسة تاريخية وأثرية (د. عبد اللطيف الخمار) / **[جامعة سيدي محمد بن عبد الله - الكلية متعددة التخصصات - تازة]**

انصبت هذه الدراسة باللغة الفرنسية حول مسجد الأندلس في المدينة العتيقة بتازة، واستندت إلى منهج تاريخي أثري، اتجه إلى وضع هذا المرفق الديني في سياقه الحضري، وقام الباحث بالكشف عن جوانبه التاريخية، انطلاقا من الإشارات المصدرية المكتوبة، والمعطيات الطبونيمية وأسماء المواقع الجغرافية، وانتهى إلى وقفة مع دراسة معمارية

دقيقة وتفصيلية، شملت مختلف مكونات هذا الجامع وعناصره المعمارية، من أبواب وفناء وصحن ومأذنة، وفضاء مخصص للنساء، وكتاب قرآني نسائي، وغيره.

مصير الأسرى المغاربة في إيطاليا وافتداؤهم (د. رضوان ناصح) / [**جامعة الحسن الثاني - كلية الآداب عين الشق - البيضاء**]

رامت هذه الدراسة باللغة الإيطالية سد الخصاص الحاصل على مستوى التأريخ والتوثيق للعبيد والأسرى المسلمين في أوروبا الغربية في أواخر العصور الوسطى والعصر الحديث، رغم وجود الآلاف من الرجال والنساء ضحايا الأسر الناتجة عن الغارات من كلتا ضفتي المتوسط، وما نتج عن ذلك من تهجير قسري واستعباد. وقد عاش المسلمون تجربة مريرة على هذا المستوى إبان انتظار التحرر من نير المسيحيين. واستهلت الدراسة بإلقاء نظرة عامة حول ظاهرة افتداء الأسرى وخلفياتها، وتطرقت إلى ظاهرة الغارات والأسر: حالة المغرب، وأسلوب افتداء الأسرى المسلمين، ثم تناولت أسواق العبيد في إيطاليا، وأخيرًا معاناة الأسرى المسلمين وإكراههم على التنصير.

خاتمة

في ختام هذه الوقفة السريعة مع محتويات الكتاب، يجدر بنا التذكير بأهمية مادته العلمية والتي تناولت مواضيع تاريخية متنوعة، واستهدفت الكثير من الإشكالات النوعية، تناولت التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والعلمي، وتاريخ الذهنيات، وهي القضايا ذات الأولية في البحث التاريخي في العقود الأخيرة بالنظر إلى منحى الاهتمامات العلمية المغربية بمزيد من التمحيص والتنقيب.

ومما يسجل في حق هذا العمل هو عدم التوازن بين مواد محاور الكتاب؛ حيث الضمور في المحورين الأخيرين، المخصصين للترجمات والدراسات باللغات الأجنبية، مقابل تضخم في محور الأبحاث والدراسات في تاريخ المغرب الوسيط. ورغم ذلك، يشكل الكتاب رصيدًا إضافيًا مهمًا، أثرى المكتبة التاريخية المغربية والعربية.

ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

تشكل الدولة (الأمة)
حالة المغرب



أ.د. عبد العزيز غوردو
أستاذ التاريخ والحضارة
المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين
وجدة – المملكة المغربية

مُلَخّص

في هذا القسم، الثاني من رحلة البحث عن مراحل تشكل "الدولة–الأمة" المغربية، نقف على المفاهيم المهيكلة، والمفضية، إلى تشكيل "الدولة – بمدلولها القانوني - من مدخل "السلالة"، أولا، ثم "المخزن"، ثانيا، وقراءة التطورات الحاصلة على ضوء تجربة "الدولة-الأمة" الحداثية الغربية، ثالثا؛ مع التوقف عند الاختلاف الحاصل بين مفهوم "الأمة" في الحضارتين الإسلامية والغربية. فعندما نقول "الدولة-الأمة" الحداثية، فإن الحديث يجري عن دولة مواطنين مالكين للسيادة ومشاركين في تدبير أمور هذه الدولة (بمؤسساتها)، من خلال مبدأ "التمثيلية←الانتخابقراطية" الذي رست عنده؛ أما عندما نقول "أمة" بالثقل الديني الإسلامي، فإننا نكون حيال مفهوم هلامي لا يشارك في صناعة الحياة السياسية عمليا إلا من مدخل "دولة" الراعي والرعية في جميع الدول الإسلامية التي قامت عبر التاريخ، ومنها "الدولة–السلالة" المغربية؛ فالسلطة عمليا لا تتوقف على أهل الحل والعقد، حتى من مدخل البَيعة الخاصة والعامة، بل على "محور سلطة" ينجح في الوصول إلى الحكم بالغُلب، وفي "نواته الصلبة" سلالةٌ تتوارثه/تتداوله، ومنطق التداول هذا يجري حتى على الدول المتعاقبة فيما بينها؛ أما "محور السلطة" نفسه فقد انتهى إلى ابتداع مفهوم جديد في علم السياسة هو "المخزن" ومنه "الدولة-المخزن". تدريجيًا، وبنفَس المدة الطويلة جدًا التي انسابت على امتداد التاريخ الوسيط، نمت "عضلة نفسية جماعية"، انتهت إلى تركيم شعور وجداني بهوية متفردة لدى السكان المنتمين إلى مجال المغرب (الأقصى)، وإلى دولة قارة قانونيا، هي "الدولة-المخزن" المؤسسة على "الدولة-السلالة"؛ لكن الشرخ ظل قائما بين "المخزن" و"رعيته" لأن العلاقة بينهما لم تتأسس على مفهوم "المواطنة"، وبالتالي لم يتم إرساء قاعدة المشاركة في السلطة - التي ظلت حصريا في الطابق العلوي للراعي - إلا بعد خوض التجربة الدستورية، ومع ذلك فإن القيام بإصلاحات سياسية جوهرية أمر ضروري لتجاوز التجربة "التقليداتية" نحو "الدولة-الأمة" الناجزة حقا.

بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث:	١١	أبريل	٢٠٢٢
تاريخ قبـول النشـر:	٢٧	مايو	٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:
"الدولة-السلالة"؛ "الدولة-المخزن"؛ "الدولة-الأمة"؛ "الدولة المركزية"؛ "التقليداتية"؛ "الراعي والرعية"؛ "المواطنة"

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.286155

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:
عبد العزيز غوردو. "تشكل الدولة (الأمة): حالة المغرب".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد السادس والخمسون؛ يونيو ٢٠٢٢. ص ٢٣١ – ٢٥١.

Corresponding author: a.ghourdou@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg
Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

مُقَدِّمَةٌ

تم نشر المقدمة في بداية الجزء الأول من الدراسة.[1]

أولاً: الأمة "الدولة - السلالة": "المغربي" ومساحة الشعور بالانتماء من الانتماء للقبيلة إلى الانتماء لرعية "الدولة-السلالة" ومجالها/ المغرب الأقصى

عندما نقرأ في أي وثيقة تاريخية: "هو ابن سعيد المغربي" فالنسبة لا تحيل على جهة الانتماء بالمعنى الذي تدل عليه "المواطنة"، أي إن الانتماء ليس وطنيا بقدر ما يحيل على جهة الولادة، أو الإشارة من باب التمييز المجالي الطوبونيمي، أما الشعور الحقيقي فيعود للإسلام أولا، وللمكان، قبيلة أو مدينة، ثانيا، وإذا كان الشخص ينتسب إلى بيت النبوة يتم ربطه بالشرافة، من باب الزيادة في التقدير، وهو ما تفيدنا فيه بيبليوغرافيا المناقب والأعلام وطبقات الرجال والأنساب...؛ أما الانتماء إلى المغرب – "الدولة" بمعناها في وقته – فظل الحال أبعد من أن ينعقد له. مبدئيا من المعلوم بأن القاعدة الأولى للانتماء إلى المجال السياسي للدولة لا يتم إلا من خلال الجباية، لكن هذه لا تؤدى إلا أثناء فترات قوة الدولة/السلالة الحاكمة، خاصة إذا كانت الجباية غير دينية، لأن الجباية الدينية، الزكاة تحديدا، لا تربط "المغربي" بدولته مباشرة بالضرورة، فهذا ال"مغربي" – المفترض - قد يؤدي الزكاة لأي فقير أو مسكين يعرفه، لأن الدين أمره بذلك، دونما الحاجة إلى المرور عبر قناة الدولة الرسمية (بيت المال)، حتى إنه قد يدفع هذه الزكاة - إن كان تاجرا أو مسافرا أو تاجرًا مسافرًا - في بلاد إفريقية أو مصر أو الشام، أو أي مكان آخر... ولا يجد أي حرج في ذلك، كما أنه لا يجد حرجًا في الامتناع عن دفع الضريبة، غير الشرعية، إلى الدولة، لكنه يؤدي الزكاة عن طيب خاطر إلى أي فقير أو مسكين أو عابر سبيل تقطعت به هذه السبيل... (وما زال الأمر كذلك إلى اليوم عند كثير من الناس حيث يحضر الوازع الديني ولا تحضر الروح المواطنة)؛[2] كما أن هذا الفهم لأداء الزكاة غير مرتبط تحديدا بالمغاربة، بل هو اعتقاد سائد لدى عموم المسلمين على مر تاريخهم واختلاف جغرافيتهم، فالزكاة – مثل الصلاة أو الصوم – شأن ديني أولا، لتصفية الحساب مع "الشريعة" وليس "الدولة"، ولذلك فهي غير مرتبطة بمكان معين كما هو الحال بالنسبة للحج، وبالتالي فهي تؤدى حيثما شاء - واستطاع - المسلم وليس حيثما شاءت الدولة (ونقصد الدولة التي ينتسب إليها مجاليًا) بالضرورة؛ فهذا المسلم هو "فرد" في "جماعة المؤمنين" قبل أن يكون فردا في "دولته"، كما أن "الأمة الإسلامية" سابقة من حيث المنشأ عن "الدولة الإسلامية"، فعلى تنضيد "الأمة" تنزّلت "الدولة" وتوضّعت وأُرسيت تاريخيا وليس العكس.

تاريخيًا إذن سارت الأمور، بالنسبة لـ"الدولة-السلالة" الإسلامية على غير ما سارت عليه في مناطق أخرى كثيرة من العالم، لنأخذ الديانات الموحدة، مثلا،[3] نلاحظ بأن اليهودية (التاريخية وليس الأسطورية) ظهرت في كنف دولة قائمة (الدولة الفرعونية)، والمسيحية بعدها ظهرت في أحضان الدولة أيضا (الرومانية). في الحالتين معا نلاحظ بأن الدولة سابقة عن الديانة "الموحدة"، وبالتالي فإن الانتماء إلى "المجال السياسي" أقدم من الانتماء إلى "المجال الديني"، وهكذا فإن "الفرد" في روما – مثلاً - هو "مواطن/غير مواطن" أولا، و"مسيحي/غير مسيحي" ثانيا؛[4] بينما يختلف الأمر تماما بالنسبة للإسلام، حيث الانتماء للدين سابق عن الانتماء للدولة، ليس بسبب قوة الأيديولوجيا الدينية فقط، ولكن بسبب قوة السبق التاريخي في المنشأ أيضا، فالأمة سابقة عن الدولة كرونولوجيًا. قطعا لا يعني ذلك أن مجموعات القبائل/العشائر العربية قبل الإسلام لم تعرف أشكالا معينة من الدين، كما لا يعني بأنها لم تعرف أشكالا معينة من السلطة، لكن هذه الأشكال تنتمي إلى نمط السلطة العشائري وليس الدولتي.

ليس هناك إذن مفهوم للمواطنة في دار الإسلام، لأن لا حاجة إليهم به. مواطنون يعني منظومة في تشكل ميكانزمات السلطة←الدولة واشتغالها وسيرورتها، حيث انتخابات وتمثيلية وسلط تشريعية وتنفيذية وهلم جرا... بينما يقع ذلك كله، في الإسلام، خارج المسلمين (أو جماعة المؤمنين)، لأن "الشارع" (مصدر التشريع الأول) هو الله – مع السماح بمساحة للاجتهاد التشريعي الذي لا يمس القواعد "القانونية" الكبرى، ما أدى إلى نشوب سجال حول مساحة "الاجتهاد" المسموح بها نفسها –؛ والسلطة التنفيذية مستمدة من الله أيضا، من خلال أجرأة الخلافة (خليفة الله؛ خليفة رسول الله؛ خليفة خليفة رسول الله/أمير المؤمنين)؛ هناك إذن مسلمون، لا مواطنون، (مفهوم ال"مؤمنين" ومنه "أمير المؤمنين")، وبالتالي فمجال هؤلاء المؤمنين هو مكان وجودهم وعيشهم، من هنا يأتي مفهوم آخر هو "دار الإسلام". معنى ذلك إذن أن مجال السلطان السياسي غير محدد من حيث المبدأ، فهو ينتهي بحدود قوته فقط، لأن حدود "الأمة" الدينية حدود هلامية لا نهاية لها، فهي تخترق الزمان والمكان (مسلم اليوم ومسلم العهد النبوي ينتميان إلى

أمة واحدة حيث يتماهى الزمان، تماما مثل المسلم الموريتاني والمسلم الماليزي حيث يتماهى المكان)؛ وليس الأمر كما هو في "الدولة-الأمة"="Etat-Nation" بمعناها الغربي (الدولة الوطنية أو القطرية). في الغرب الأوربي مثلا نفهم من خلال "المواطنة" مجال الدولة وحدودها السياسية، حتى لو كانت الدولة في أبسط تشكيلاتها الأولى ("الدولة-المدينة" مثلا)، فمجال دولة أثينا هو مجال "مواطنيها" ومجال إسبرطة هو مجال "مواطنيها" كذلك، وخارج هذا المجال هو مجال "البربر"؛ وحتى إذا توسعت الدولة يبقى مجال "المواطنين"، ليس السياسي–الجغرافي فقط بل السياسي-القانوني أيضًا، واضحًا في مقابل مجال "البرابرة" (من غير الإغريق)، وهذا التحديد على مستويي المفهوم والممارسة هو نفسه ما ستعرفه الدولة الرومانية أيضا (الرومان ≠ البربر)؛[٥] وعلى هذه القاعدة جرى وضع القانون: قانون للرومانيين وقانون آخر لباقي الشعوب (البربر). وهذا الوضع الذي عرفت أوربا إرهاصاته الأولى في التاريخ القديم، شهد نوعا من الضمور طوال التاريخين الوسيط والحديث، ولم يعد للانتعاش بقوة إلا في القرن التاسع عشر، مع تبلور فكرة "الدولة-الأمة" بمضمونها الحداثي؛ وهذا التذبذب على مستوى التشكل هو ما يفسر النزاعات التي ظلت قائمة حتى الحربين العالميتين (الأولى والثانية)، على مستوى تداخل حدود "الأمم" الأوربية (التنازع الذي ظل قائما بين فرنسا وألمانيا على منطقة الألزاس واللوريس؛ وبين ألمانيا وبولونيا على امتداد المنطقة الشمالية الفاصلة بين ألمانيا وإقليمها - المرتبط بها عضويا - بكالينينغراد (بْروسيا الشرقية القديمة)؛ وكذا التداخل بين ألمانيا والنمسا-المجر؛ وفرنسا وإسبانيا على حدودهما الجنوبية الغربية...).

في العالم الإسلامي لم يتقرر الأمر على هذا النحو، لأن مجال الدولة الإسلامية - بعد توسعها العسكري – محدد بالشأن الديني؛ "الأمة" هي دينية أولا وأخيرا ولا شأن للسياسة بها إلا من حيث كونها منفعلة بالأوامر السياسية في تدبير الرعية،[٦] المُفضية بدورها إلى الأوامر الدينية، ولذلك فإن مجال سلاطين الإسلام ظل متداخلا، وتحكمه القوة العسكرية، بمظلة دينية/الجهاد.[٧] وهكذا وعوض أن تنشأ عند المسلمين "دولة-أمة" دخلوا في سجال تاريخي يبحثون فيه للأمة عن دولة (دولة للأمة، علما بأن هذه الأمة غير محددة بل هلامية)؛ فالأمة سابقة عند الدولة، قلنا ذلك من قبل؛ لكن ماذا يعني ذلك أيضًا؟

نظريًا، ومن خلال كتابات السياسة الشرعية التي تريد أن تصور لنا ولادة الدولة وانتقالها في الحالة الإسلامية الأولى (حالة النبي والخلفاء الراشدين)، بأنها كانت تتم بطريقة سلسة عبر "شورى" مفترضة، نقية، صافية، من خلال الإجماع! فحسب منطق السياسة الشرعية المبشر بمشروع الحكم الإسلامي، الذي يُبَسِّط الأمور حد التسطيح، فالمفروض أن السلطة تنتقل بالشورى، بإجماع جماعة المؤمنين عبر آلية البيعة، وهذا يفترض أن تتشكل عندنا دولة واحدة لأمة واحدة أيضا، وهذا يفترض منطقيا بالاستتباع – وبالاحتكام إلى منطق الإجماع ذاته – أن هذه الدولة ستبقى إلى أبد الآبدين، لأنه نظريا ليس هناك من اختلاف حول منشئها، أي مشروعيتها، لأن الصراع يغيب بين جماعة المؤمنين حول السلطة، مادام أن من يتولاها لا خلاف حول مشروعيته المستمدة من قاعدة "البيعة" المؤسسة على"الإجماع"؛ لكن هذه الأمور تبقى مجرد شعارات ورقية، سرعان ما تتحطم على صخرة الواقع؛ الذي يُسائله التاريخ حول "مشروعية" أبي بكر نفسه (أي حقيقة "الإجماع" حوله)؛ ثم "بيعة المُكره" التي تفجرت منذ أحداث السقيفة الأولى.

لكن منطق السلطة يشاء أمرًا آخر. السلطة تأبى أن تتنزل إلا من خلال الصراعات والدسائس والمؤامرات... وهكذا، وبدل أن تتأسس لنا دولة واحدة موحِّدة لكل دار الإسلام، كما يحيل على ذلك المشروع، انتهينا إلى تفجر هذه الدولة المفترضة بحيث أصبحت لدينا دول عدة ل"أمة" واحدة.

مفهوم "الأمة" ظل يرهق - بثقل محتواه الإسلامي - سلاطين الإسلام ومنهم المغاربة طبعًا. في "اللاوعي" العام، أو الجمعي، كما في "لاوعي" السلطان/الخليفة/أمير المؤمنين... يظل المجال منفتحا، ومفتوحا، أمام المناورات السياسية. "الفرد" المسلم في تلمسان هو قبل كل شيء فردا مسلما سواء أكان تابعا للدولة المرينية أو للدولة الزيانية، فالتجاذب السياسي العسكري بين الدولتين حول هذا المجال لا ينقص، أو يضيف، حقوقا جديدة لهذا "الفرد/المسلم"؛ قطعا هذا "التلمساني" في هذه الحالة معني، ومنفعل، بالأمور السياسية والأحداث العسكرية والترتيبات الضريبية... لكنه لا يختلف في هذا عن "الفاسي" أو "المراكشي" أو "السجلماسي"...؛[٨] بل إن هذا التلمساني قد ينتقل إلى العيش في فاس حتى في أوج الصراع الدائر بين المرينيين وبني عبد الواد، ولن يجد في ذلك أي حرج لأنه ينتمي إلى "الأمة الإسلامية" في النهاية؛ أكثر من ذلك لنا أن نتساءل: ما الذي يجعل شيخا سوريا (هو عبد الكريم مراد الطرابلسي) يأتي من أقاصي بلاد الشام لينزل في فاس سنة ١٩٠٦م ثم يعرض على السلطان عبد العزيز القيام بإصلاحات دستورية وسياسية وعسكرية ومالية واقتصادية...؟[٩] ألن

يكون هذا ضربا من تدخل المرء فيما لا يعنيه لو كان الأمر يتعلق بـ"دولة-أمة" قائمة على أساس المواطنة، حيث يعتبر مثل هذا الشخص أجنبيا وغير متمتع بالحقوق السياسية، ولذلك فمن باب أولى أن يعمل على تسوية وضعية إقامته قبل أن يفكر في أي شيء آخر؟

يجد السلطان نفسه، في هذا السياق، مدفوعا نحو افتتاح/غزو أراض جديدة دائما؛ لكن الأراضي الجديدة، التي قد تزيد من قوة الدولة وثرائها حينا، قد تصبح عبئًا عليها في أحيان كثيرة. يمكن أن نفهم بأن الدولة المرينية لو كانت "دولة-أمة"، أي "دولة قطرية" بمعناها الغربي الحداثي، واحترمت مجالها المبدئي، مثلا "المغرب الأقصى"، لجنبت نفسها كثيرا من المشاكل؛ لو كان سلطانها أبو الحسن مثلا اكتفى بمجال المغرب الأقصى، وسعى إلى تطوير دولته اقتصاديا، والعناية بها ثقافيا وعمرانيا... ما كان الأمر سينتهي به إلى خوض مغامرة يائسة لتوحيد بلاد المغرب، ويفقده عرشه في النهاية، إنها لعبة مفهوم "الأمة" الذي ينيخ بكلكله على "السلطان"، وينتهي به إلى الانتحار عند عتبات "ملعبة الكفيف الزرهوني"[١٠] وحِكمتها البالغة. (الأمر نفسه ينطبق على مغامرة المنصور السعدي في غزوه لبلاد السودان لاحقا، والمغامرات التي قادها علي بن يوسف بن تاشفين للحفاظ على بلاد الأندلس سابقا)؛ والأمثلة كثيرة في التاريخ المغربي، كما الإسلامي عموما، وقائمتها تظل مفتوحة طبعا. إن الشعور بالانتماء الواحد، و"ضرورة" توحيد المجال، أو نصرته أمام "عدو الدين والملة/عدو الأمة" ومجاهدته - عرضا أو غرضا - يظل ينقر كالغراب في لاوعي السلطان، وينتهي به، وبدولته، غالبا، إلى الضعف؛ لكن لماذا كان التوجه العام للغزو (طوال العصر الوسيط) يتجه دائما من المغرب الأقصى نحو المغربين الأوسط والأدنى والأندلس؟ مع التنبيه إلى أن أمويي الأندلس بعد أن خاضوا تجارب خجولة لإلحاق جزء من بلاد المغرب بالأندلس، سرعان ما انكفؤوا على جزيرتهم، وانشغلوا بعد ذلك بمجابهة المسيحيين "Reconquistadores" في الشمال؛ أما التبعية للدولة الفاطمية فتميزت بقصرها وتقطعها، كما أن هذه الدولة اعتبرت نفسها شرقية الانتماء والهوى منذ البداية، ولذلك عادت إليه واستقرت فيه/القاهرة؛[١١] وإعلان الولاء للحفصيين، عند نشأة المرينيين، يمكن اعتباره الاستثناء الذي يؤكد القاعدة، لأن الدولة الحفصية تنتمي أصلا لهنتاتة المصمودية من جبال درن، أي المغرب الأقصى، فضلا عن أنها عمليا لم تصل أبدا إلى مجاله. فتبعية المرينيين المعلنة – مؤقتا - هي استمرار لتكريس حالة التبعية الذهنية التي تدور مع دوران المشروعية الموحدية، التي تفسخت في المغرب الأقصى لكنها مازالت متقدة في إفريقية.

لماذا، إذن، كان التوجه العام للغزو (طوال العصر الوسيط) يتجه دائما من المغرب الأقصى نحو المغربين الأوسط والأدنى والأندلس؟ إن الجواب على هذا السؤال، المركزي، لن يخرج عن تأكيد حالة التفرد التي تميز بها هذا "المغرب الأقصى"، حتى باعتبار تداخل المفاهيم زمنئذ، لكن ما لا يتم الانتباه إليه عادة، في تشكل الدولة المغربية (بمعنى السلالة الحاكمة وبمعنى المضمون القانوني)، هو أن هذه الدولة (التي كانت تتشكل قانونيا بالتدريج)، على امتداد مسارها الطويل، لم تنشأ دائما في جهة جغرافية واحدة أرغمت باقي الجهات على التبعية والخضوع، بل إنها نشأت (بمعنى السلالة الحاكمة) كل مرة في جهة معينة (احتضنت سايس الأدارسة؛ واحتضنت الصحراء المرابطين؛ واحتضنت درن الموحدين؛ واحتضن الجنوب الشرقي المرينيين؛ والسوس السعديين؛ وتافيلالت العلويين)، ولذلك فإن جميع جهات المغرب تجد نفسها في هذه الدولة؛ التي لم يشكلها أيضا، ودائما، عنصر بشري واحد أرغم باقي العناصر الأخرى على الطاعة والخضوع، بل كان يقودها في كل مرة "محور سلطة" مختلف يتأسس على قاعدة بشرية من نوع خاص؛ ليس العصبية القبيلة – كما اعتقد ابن خلدون – بل "محور السلطة" الذي يتشكل في ظروفه الخاصة من عناصر بشرية مختلفة، فيتوحد ضد المحاور السلطوية الأخرى ويُصيّرها في طاعته. وهكذا فإن متابعة كرونولوجية بسيطة تجعل كل مغربي – في وقتنا الحالي - يجد ذاته، ويقف عليها، في فترة تاريخية ماضية،[١٢] ما يجعله مرتبطا وجدانيا بها.

وهكذا فإن إطلاق لفظ "المغاربة" على ساكني "المغرب الأقصى"، طوال العصر الوسيط الممتد، الذي أبى أن يموت، (في مقابل العصر الحديث الذي أبى أن يولد)، لا يعنى مغاربة مواطنة، أي الانتماء إلى "دولة-أمة" (بالمفهوم الغربي)، بل إلى أمةِ (أو رعيةِ) "دولة-سلالة"، فهم يعون ذواتهم بشكل من الأشكال، أي لديهم وعي بالانتساب إلى المجال الذي يخضع لهذه السلالة أو تلك، لكنهم لا ينتسبون إلى سلالتها (الحاكمة)؛ وهو ما عبر عنه الإدريسي وابن خاقان... بقولهم "أهل المغرب الأقصى"،[١٣] وهو أيضا ما جعل "الدولة-السلالة" الحاكمة تعتبر هذا المجال مجالها الخاص، سواء أكان أرض مخزن أم بلاد سيبة؛ وهو، ثالثا، ما يجعلنا نعود إلى كتاب الناصري "الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى"، مرة أخرى، مركزين عدستنا منه على لفظ

"دول" التي تستقر فيه، وتحيل على ذهنية الناصري وطريقة استيعابه لمفهوم "الدولة"، دون أن يغيب عنا بأن الرجل فقيه أصولي أولا، ومؤرخ ثانيا. بعد ذلك ما علينا إلا أن نرتد، خمسة قرون أو يزيد، إلى زمن ابن أبي زرع وكتابه "الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس"؛ لندرك حجم استواء الزمن عند الرجلين: فالمغرب الوارد عند مؤرخ فاس هو نفسه مجال المغرب الوارد عند المؤرخ السلوي، ولفظة "الملوك" التي تقترن بعنوان "الأنيس المطرب" هي نفسها التي يتردد صداها عند "الدول" اللصيقة بـ"الاستقصا". فبتصفح الكتابين لا نخرج عن مفهوم "الدولة" المنوه به أعلاه من مدخل السلالة: "دولة" الأدارسة؛ أو حتى بمزيد من التعيين: "الخبر عن الدولة الأولى للأدارسة"؛ أو "الدولة الثانية للأدارسة"؛ أو ترد (الدولة) حتى بتقييد أكبر: "الخبر عن دولة الأمير علي" أو "الخبر عن دولة يحي" أو "دولة يوسف بن تاشفين" أو "دولة عبد المومن"... أما مجال "المغرب" – الذي تنسحب عليه الأحداث - عند ابن أبي زرع فهو نفسه الذي يتم تصريفه عند الناصري، بصرف النظر عن النعت "الأقصى" الذي ألحق به[١٤].

في الدولة، بالمضمون القانوني العام، هناك الإقليم وهناك السكان/ الشعب وهناك السيادة؛ وفي "الدولة-الأمة" أو الدولة الوطنية ينضاف مفهوم جديد هو "المواطنون"، الذين يتمتعون بالحقوق، وبالذات السياسية، داخل دولتهم، والتي تميزهم عن غيرهم من السكان/الأجانب (الذين يتمتعون بحقوق الإنسان من دون الحقوق السياسية)؛ بينما في الأمة←"الدولة-السلالة" فإن الوضع مختلف، لأن مفهوم الأمة من طبيعة دينية في الأصل، ولذلك فأن تقول "الأمة المغربية" – على الأقل بقراءة التاريخ الوسيط الممتد – فيه كثير من التبسيط، لأن المغاربة (بمعنى ساكنة المغرب) فيهم عنصر آخر هو "أهل الذمة" الذين هم من غير الأمة الإسلامية بالقطع؛ أما بالمنظور السياسي فهم جميعا (مسلمون وغير مسلمين) من رعايا السلطان، الذي تُختزل الدولة في سلالته، والبطانة التي تسيّر معه الشأن العام، أي المخزن في الحالة المغربية؛ وهكذا يُصار في تركيبة هذا المفهوم المعقد (أي الأمة←"الدولة-السلالة") إلى أن الإقليم – في المعنى السياسي "للدولة الأمة" – يقابله "بلاد السيبة وبلاد المخزن" التي تدخل في الوجدان العام على أنها جزء من المغرب، حسب السياقات التي حللناها من قبل؛ أما السكان/الشعب، ثم المواطنون بالمعنى الحداثي، فيقابلهم بمنطق "الدولة-السلالة" مفهوم "الرعية"؛ فيما يجسد، ويختزل، "المخزن" مفهوم "السيادة".

١/١-من "الدولة-السلالة" إلى "الدولة-الأمة": "الدولة-المخزن" والمسار المجهض

من "الدولة-السلالة" إلى "الدولة-الأمة" عَلِقنا في "الدولة-المخزن"؛ ماذا يعني هذا القول؟ يعني، في الحالة المغربية، بأن الدولة ابتدأت دينية، لكنها لم تنته بعد إلى الدولة المدنية، لأنها لم تتخلص من شرنقة الدين إلى اليوم. المشترك التاريخي بين جميع الدول الإسلامية هو "الدولة-السلالة"، أي الدولة التي خرجت من رحم الأمة، مرتدية عباءة الخلافة المؤطرة بالدين، وقد بينا سابقا بأن ذلك لم يتحقق فقط بسبب قوة الأيديولوجيا الدينية، بل أيضا بسبب السبق الكرونولوجي من حيث المنشأ. نشأت "الدولة-السلالة"[١٥] في القرن السابع للميلاد، وكانت تعتقد (بناء على التصور التوتاليتاري للإسلام) بأنها ستوحد مجال "دار الإسلام" تحت رايتها،[١٦] ثم تفرعت محاورها وتعددت واتخذت تسميات كثيرة، وتطاحنت وتقاتلت، على امتداد قرون طوال، لكن المشترك الثابت بينها جميعا هو كونها جميعا "دولا" دينية؛ وقد استمر ذلك حتى القرن العشرين، مفترق الطرق الحاسم بين أشكال الدولة الدينية الإسلامية؛ حيث انتهى كثير منها (نموذج تركيا المعاصرة) إلى "الدولة-الأمة"، وبقي عدد آخر منها، ومنه الحالة المغربية، متلفعا بعباءة الدين إلى اليوم، في تركيبة هجينة غريبة معقدة، كفّت عن كونها "دولة-سلالة" صافية منذ عهد الحماية، لكنها لم تصل بعد إلى "الدولة-الأمة" حتى بعد الاستقلال، فغدت صعبة على التنميط والتصنيف والنمذجة، ولذلك دعونا نقول: في العلوم السياسية هناك "الأنظمة السياسية" وهناك "النظام السياسي المغربي"؛ هناك "الدولة-السلالة" (الكلاسيكية الإسلامية) وهناك "الدولة-الأمة" (الحداثية الغربية) وهناك "الدولة-المخزن" (المغربية): فكيف وصلنا إلى هذه الحالة؟

إن النموذج الذي أرساه الإسلام التاريخي لشكل "الدولة-السلالة"، منذ الخلافة الراشدة وحتى الخلافة العباسية - والإمارات التي استقلت عنها شرقًا وغربًا - هو ما انتهت إليه التجارب الأولى في بلاد المغرب أيضا من مدخل الإمارات المستقلة: بنو عصام؛ بنو صالح؛ الأغالبة...، وحيث لم تفلت إمارات الخوارج نفسها، رغم قوة الشعارات، من أن تجعل الحكم يفلت من يد السلالة الواحدة؛ الشاهد على ذلك تجربة بني مدرار الصُّفرية التي أعادت الأمور إلى نصابها بعد فترة حكم عيسى بن يزيد الأسود، وتجربة بني رستم التي ستدفع "النُّكّار" للخروج على سيدهم لأنه نقض مبدأ الشورى والاختيار. لكن فسيفساء الإمارات هذه لم تنجح في توحيد مجال المغرب الأقصى، لتبني

كيان نواة دولة مركزية، وهو الأمر الذي ستنجح التجربة الإدريسية في تنزيله أول مرة على أرض المغرب "الأقصى".

"الأمة" من مدخلها الديني مهدت المجال لكل طامع في الحكم، في أي مكان من دار الإسلام نظريا، أما في حالة الأدارسة فإن قوة الفكرة الدينية لا تتمثل فقط في كونها تضغط من جواني "النفس الجماعية" لقبيلة أَوْربة، بما هي قوة دافعة من الداخل، فتجعل الجماعة مستعدة لأن تَنْحكم من طرف شخص غريب عنها إثنيا؛ بل وكذلك لأنها قادرة على جعل هذه الجماعة البشرية تنتظر بعد اغتيال إدريس الأول عددا من السنين حتى يحكمها صبي صغير بعده، فقط لأنه ينتمي إلى سلالته.

لكن هذه المجموعة البشرية، وغيرها، بعد أن تخوض تجربة الحكم تحت هذه السلالة تخرج بقناعة مفادها أنه إذا كان الأمر يتقرر فقط بسبب ديني فهي أيضا مسلمة؛ لولا أن منطق الحكم الذي ارتضته السياسة الشرعية حصن هذه النافذة بشرط القرشية: يمكنك أن تكون حاكما كما سيقرر التاريخ بالنسبة لعدد من هذه التجارب، لكنك ستظل تابعا للخليفة (تجربة المرابطين مثلا)، اللهم إلا إذا استطعت الالتفاف على هذه القاعدة بادعاء النسب القرشي، ولم لا الشرافة نفسها (وهو ما حصل مع ابن تومرت الموحدي مثلاً).

شاعت تجربة "الدولة-السلالة" المركزية الأولى بالمغرب، تجربة الأدارسة، أن تفتقر لقاعدة عائلية كبيرة تحضنها، فوجدت في العنصر المحلي حاضنها، وفي المغرب "الأقصى" – البعيد الذي لا تدركه يد العباسيين! - مِحضنها، أما مؤسساتها فكانت بسيطة جدا، ولا شك أنها زاوجت بين المهام ذات الطبيعة الدينية (كالفتوى والقضاء والحسبة...) والمهام السياسية والعسكرية الصرف، وفي هذا كان عليها أن تتكئ على المنطق العشائري – الموروث عن أزمنة ماضية - في تدبير أمور الحكم، ولذلك لا يبعد أن تكون المجالس المعهودة في مثل هذه التنظيمات العشائرية هي التي باتت تدبر تصريف مجريات الدولة الحادثة إلى جانب السلطان، الذي ظل يحمل لقبا ما زال محط سجال بين المؤرخين إلى اليوم وهو لقب "الإمام"! هذه التنظيمات العشائرية ستظل حاضرة في التجربتين اللاحقتين، لدى كل من المرابطين والموحدين، يشهد على ذلك مجالس: "آيت عشرة" و"آيت أربعين" و"آيت خمسين أو سبعين" وغيرها.

لكن ماذا كان يجري تحت السطح خلال هذا المسار الطويل؟

إلى جانب المجالس الموروثة عن التنظيمات العشائرية القديمة كان ينمو جهاز "المخزن"، الذي ابتدأ هو نفسه داخل التعريف الأشهر لـ"أكادير/إيكودار"، أي بما هو مجرد مخزن للغلال أو الحبوب أو المياه أو غيرها قبل أن ينقلب إلى ما يشبه بيت مال، إليه تنتهي مداخيل الدولة ومنه تجري مصاريفها ونفقاتها، وبما أن المال هو عصب السياسة والحكم، فقد تم الانزياح نحو جسم الدولة نفسه فالتصق به، فأصبح مرادفا له، فكل من يتقاضى جرايته من بيت المال/المخزن هو مخزني؛ وبموازاة مع هذا التطور الذي طرأ على المفهوم ووظائفه، كان يجري تطور آخر، بالتدريج، يبعد التنظيمات العشائرية عن مركز القرار، ويضعها في أطراف الحكم، دون أن يتخلص منها نهائيًا؛ لينمو جسم "الدولة-المخزن" على حساب "الدولة-السلالة" مع بقاء السلالة الحاكمة في مركز "المخزن".

لم تقترن "الدولة-المخزن" إلا بالعنف والقهر والتعسف في الجباية وإلا لماذا ارتسمت الصورة النمطية، السيئة جدا، عن "المخزن" في المخيال الجمعي المغربي؟ لو أن هذه الدولة اقتسمت مع السكان المغارم والمغانم لكان الوضع شيئا آخر، لكن المخزن ظل ينظر إلى هؤلاء السكان من مدخل الرعية، فالمغارم عليهم أما المغانم فله، إن القبائل السائبة تتوق إلى الحرية التي ورثتها عن تنظيماتها العشائرية والإفلات من الجباية المخزنية، وهي بذلك لا تجد نفسها في "الدولة-المخزن" (أي مؤسساته) وإن كانت تجد نفسها في المجال الخاضع لهذه الدولة؛ ورفض الدخول في الطاعة ليس رفضا من حيث المبدأ، ما دام أن هذا المبدأ يشهد على حسن نوايا الساكنة، في استقبالها للغرباء والترحيب بهم ليحكموا عوضا عنها، لكنه رفض بعد تجربة سوء الحكم والإدارة وتدبير الشأن العام وتعسف في الجباية. أما محور المخزن فيظل يرى أن طاعته واجبة، بالشرع، حتى لو كان الحاكم ظالما وذلك تحت طائلة الخوف على بيضة الإسلام، فتنشأ علاقة التوتر الدائمة: بلاد السيبة/بلاد المخزن، حيث تظل بلاد السيبة لا تنفك تُذَكِّر بلاد المخزن بأن "الحفاظ على بيضة الإسلام" مجرد شعار، وأن التوتر بينهما لن يهدأ، رغم أنهما ينتميان إلى مجال واحد هو المغرب الأقصى، إلا بعد أن يتم الحسم في جوهر الإشكال (المغانم والمغارم/الحقوق والواجبات).

المغرب الأقصى مفهوم مجالي أولا، الانتماء إليه يعني أنك من بلاد المغرب، صحيح، لكن من أقصاها الغربي، وأصبح يرد للتعريف على الوافدين من هذه الجهة من البلاد (ابن سعيد المغربي؛ حي المغاربة؛ العمارة المغربية؛ الخط المغربي...). على هذه القاعدة/البلاد (المغرب الأقصى) تنزّل مفهوم "المخزن" (بما هو مجسد للسيادة)، فإذا كان أبسط تعريف للدولة يجعل

منها إقليما وشعبا وسيادة، كما ذكرنا من قبل، فإن الحال بالنسبة للمغرب يصبح كالتالي: "البلاد" (هلامية الحدود) و"الرعايا" (لا المواطنون) و"المخزن" (الممثل الفعلي للسيادة)؛ والسيادة مفهوم يتألف من طابقين: علوي وسفلي. العلوي يحيل على "شخص قانوني" - وهو هنا المخزن - يمارس السلطة لفائدة "شخص معنوي" هو الدولة؛ أما السفلي فيشير إلى الشعب/المواطنين (في الحالة المغربية: الأمة الدينية/الرعية) من مدخل الولاء.

إن ثنائية بلاد المخزن/ بلاد السيبة لا تحيل دائما على المجال الخاضع له، والآخر الخارج عنه، لأنه حتى في بلاد "السيبة" يعني الأمر بأسلوب المخالفة: المجال المنفلت عن سلطة المخزن والذي ينبغي إخضاعه، فأرض "السيبة" ليست هملا، بل إنها ناشز فقط ويجب إرجاعها إلى بيت الطاعة (الولاء)، من هنا نميز بين الحركات التي كان يقوم بها المخزن لإعادة مجال سائب ("أكْل" قبيلة يعتبرها تابعة له، لكنها خرجت عن طاعته)، وبين الحملات التي كان يقودها هذا المخزن لتوسيع مجاله، وهو يعلم بأن الأرض ليست له من حيث الأصل (مثلما حصل عندما عبر المغاربة لأول مرة لنجدة ملوك الطوائف زمن يوسف بن تاشفين؛ أو كما حصل عندما تمدد الموحدون شرقا زمن عبد المؤمن؛ أو في مغامرة أبي الحسن المثيرة نحو أفريقية)، فهنا يعرف المغاربة، كما المخزن الذي يقودهم، بأنهم في حالة توسع، أي يسعون لاكتساب أرض جديدة ليست لهم من حيث المبدأ (وربما هذا ما كان ينتهي بهذه المغامرات جميعا إلى أن تتحول إلى عبء على "الدولة" المغربية، وبالتالي ليس فشل مشاريع الوحدة فقط، بل وإضعاف الدولة التي تسعى إلى ذلك أيضا)، وهو ما أبدع الكفيف الزرهوني في التعبير عنه في ملعبته:

أَمُولَايْ بَلَّحْسَنْ خْطِينَا الْبَابْ
فِي قْضِيَةْ سِيرْنَا لْتُونَسْ
فِي غِنَى كُنَّا عَنْ الْجْرِيدْ وَالزَّابْ
وَشْلَك بَعْرَبْ إِفْرِيقْيَة الْغُوبَسْ[١٧]

لقد أخطأنا الباب في هذه المغامرة، لأنها ليست لنا، هذه الحرب ليست لنا، هذه البلاد ليست لنا... وبالنتيجة "العباد" الذين يقطنون هذه البلاد، وأعلنا عليهم الحرب، ليسوا منا، رغم وحدة "الأمة" الإسلامية المفترضة. كان بالإمكان التوقف عند المعتاد، والمعتاد هنا هو منتصف المغرب الأوسط/جزائر بني مزغنة، الذي تم إلحاقه بالمغرب الأقصى في معظم التاريخ الوسيط، لكن كلما توغلنا شرقا إلا وأصبحنا خارجين عن مجالنا الذي يُشعِرنا بالانتماء إليه.

هاهنا ليس غزوا لصد عدو كافر، كما الأمر في الأندلس ومواجهة الآخر/عدو الدين، ونصرة الأخ في الملة (حتى لو انتهى الأمر بضم البلاد إلى المجال المغربي). الشعور الذي انتاب الكفيف الزرهوني هو نفسه الذي انتاب كثيرا من المغاربة عندما شن المنصور السعدي حربه على السودان: هل يجوز غزو المسلم واسترقاقه؟[١٨] (خاصة وأن المجال هو غير المجال الذي انطلق منه المرابطون، والذي ظل يربطه بالمغرب الأقصى شعور بالانتماء) صحيح أن المجال مفتوح، والحدود غير محددة بدقة، كما الحال اليوم، لكن هذا بالضبط ما يفسر كل شيء، ويُعقِّده في آن واحد.

مع نهاية الحكم المريني نكون قد وصلنا إلى منتصف الرحلة، وقد قطعنا نصف المسافة: بين خطاب ميسرة المطغري في بلاط الخليفة الأموي وبين ملعبة الكفيف الزرهوني على أعتاب – وفي عتاب - أبي الحسن المريني؛ في البلاط الأول (الأموي) كان المغاربة يعتبرون أنفسهم جزءا من أمة كبيرة، هي الأمة الإسلامية، يربطهم بها وجدان وشعور كبير يجعلهم يحاربون (يجاهدون) باسمها، لكن "ولي الأمر" لا يعتبرهم كذلك، ولا ينظر إلى أرضهم إلا بما هي أرض غنيمة ولا ينظر إليهم إلا باعتبارهم وقود حرب؛ أما في البلاط الثاني (المريني) فهم يشعرون بذاتهم بما يحيل على كثير من التجانس، والحاكم ينظر إليهم كذلك، لكن ما زال يميزهم – عن محور السلطة الحاكم - من خلال مفهومي: "الراعي" و"الرعية"، فهم رعايا لا مواطنون، هذا أمر يمكن فهمه في سياقه بما أن مفهوم "الأمة" الحداثي لم يكن قد تبلور بعد حتى في قلب أوربا، لكن لا يمكن تفهمه على مستوى تغييب منظومة الحقوق المكفولة لهذه "الرعية"، والتي لا تجد مدخلها على مستوى النظرية والممارسة إلا من مدخل الشريعة الذي يقع مجال تطبيقه بين يدي "الراعي" في النهاية. لكن مع ذلك ففي نهاية العصر المريني، وتحديدا زمن الوطاسيين، كان شعور "الرعية" بالانتماء إلى مجال معين (ينازع الانتماء إلى القبيلة والمكان الطوبونيمي) قد خطا خطوة كبيرة نحو التبلور، وهو ما سيميز المغاربة من خلال رفضهم للخضوع للعثمانيين والإيبيريين على حد سواء؛ وبدأ يرسم حدود "الآخر" الغريب عنهم.

المغرب الأوسط القريب جدا مني، لكنه غريب عني أيضا؛ مساحة المشترك بيني وبينه أكثر من أي مجال آخر غيره، وعندما نقول "مساحة" فلا نعني فقط المساحة الأرضية التي تتمدد

وتنكمش في هذا الاتجاه أو ذاك مع تأرجح الحدود (منذ عهد الأدارسة وإلى غاية ترسيم الحدود التي خلفها الاستعمار، والتي قام بشأنها خلاف واختلاف على المستويين النظري والعسكري كما هو معلوم)، هذا مجال، ثم هناك مجال مشترك آخر هو "المجال الذهني" فكلما أوغلنا في شرق المغرب الأقصى إلا واختلفت "الطبائع"، على حد تعبير ابن خلدون، واقتربت من طبائع غرب المغرب الأوسط، هذه سُنّة الطبيعة البشرية، حيث لا يعني القول بـ"مجتمع المغرب الأقصى" تجانسا مطلقا على مستوى الذهنيات والأفكار والأعراف والعادات واللغة/الدارجة المستعملة وغيرها من الممارسات اليومية... ليس هناك تجانس مطلق بين "المجتمع"، أي مجتمع، وذلك يرجع لخاصيتي الفكر والشعور التي يتميز بهما الإنسان.

أما في حالة بلاد "السيبة" فإن الأمر مختلف: الأرض هنا أرض المغرب (المجال) والمخزن (السلطة)، وينبغي تطويعها بالقوة، وهي نفسها (بلاد السيبة) التي تعرف، في وجدانها العام، بأنها تابعة لهذا المجال (المغرب الأقصى) ولمنظومة السلطة القائمة عليه (المخزن)؛ وهنا نسجل مفارقة غريبة: فالانتماء شعور قبل كل شيء، أي أنه قوة نابعة من الداخل، غير مفروضة بالقوة من الخارج؛ قد ينجح "الخارج"، والمقصود هنا الدولة، في فرض وصايته على مجال معين، لكنه لا يلبث أن يفقد هذه السلطة بانحسار القوة وتراجعها، أما عندما تكون "الدافعية" داخلية فإن الانتماء يتأكد بغض النظر عن قوة الدولة أو ضعفها، وهو ما يجسد هذا الشعور الداخلي المفارِق، الذي يجمع بين الطاعة والانفلات، الذي يختزل التبعية في الدعوة على المنابر، في المساجد، والرفض والتمنع عندما يتعلق الأمر بدفع الجباية، وهو ما نلمسه في كثير من المحطات المتفرقة من تاريخ المغرب، وفائض عن القول، أو إعادة القول، بأن الدولة كانت تقنع بالتبعية الاسمية عندما تكون ضعيفة، بينما تعمل على بسط هيمنتها على المجال والسكان عندما تأنس من نفسها قدرا من القوة يمكنها من فرض هيبتها، فلا تقبل بغير التبعية المطلقة، وهذه هي طبيعة العلاقة التي كانت تربط "المخزن" بـ"رعيته": علاقة متوترة أبدا يحضر فيها الشعور الداخلي الوجداني بالانتماء إلى المجالين (الجغرافي والسلطوي)، من خلال الدعوة على المنابر (التي لا تسقط عادة إلا بسقوط الدولة/السلالة) لكن دفع الضريبة شيء آخر، يحتاج إلى قوة، أو التهديد باستعمال القوة على الأقل، بينما دفع الضريبة الدينية (الزكاة تحديدا) يقع في حقل آخر، ومستوى آخر كذلك، حيث يدفعها الفلاح الضعيف وهو ما زال في البيدر، وهو مقتنع تماما بأن هناك عينا عُليا تراقبه، وتتوعده بعقاب من نوع آخر إن امتنع عن إخراج ما فرضه الدين، وجعله ركنا من أركانه، فعين المخزن يستطيع الإفلات منها لكن عين الله لا تنام.

يحضر "الآخر"، البرّاني، في هذه المعادلة لا ليشكل الاستثناء الذي يشذ عن القاعدة، بل ليكون جزءا من القاعدة أيضا. فالآخر (سواء أكان كافرا أم مسلما) سيرسخ هذا الشعور بالانتماء لدى المغاربة، ليس زمن قوة الدولة المغربية الوسيطية فقط، بل وحتى زمن الضعف في مناسبات تاريخية كثيرة. يرفض المغاربة الآخر الكافر الذي احتل السواحل منذ نهاية العصر المريني، لأنها ليست له، ولا يمكن التسليم له بها أبدا، حتى لو طال أمد استرجاعها، ثم تأتي معركة واد المخازن لتحسم هذا السجال، وتجعل المغرب الأقصى أرضا للمغاربة الذين يفرض عليهم المخزن سلطته، وما تبقى هو مجرد مناوشات تجري على الساحل أو في عرض البحر (باسم الجهاد/القرصنة)؛ أما الآخر/العثماني المسلم، الذي أصبح يجاور المغرب من جهة الشرق، رغم قوته، فهو يعرف حدوده جيدا أيضا، قد يتوغل إلى فاس (كما حصل أواخر بني وطاس) لكنه يعلم جيدا بأنه لا يفعل ذلك إلا تحت طلب المغاربة أنفسهم،[19] قبل أن يتراجع إلى مجاله الخاص. هنا أيضا قد تحصل مناوشات تجعل هذا المجال يتمدد على حساب الآخر، أو ينحسر أمامه، لكن نطاق تأرجح الحدود بينهما يظل ثابتا، وسيظل كذلك حتى مجيء الاستعمار الفرنسي.

الوعي بالانتماء إلى هذا المجال ترسخ مع الزمن، بين المغاربة؛ دليلنا الأكبر على ما نقول إنه أصبح شرط وجود بالنسبة للسلطة القائمة نفسها: الانقلاب الذي قاده الفقهاء على السلطان عبد العزيز، لأنه تراخى عند احتلال أجزاء من أرض المغرب، وهو شرط يحضر بقوة في بيعة أخيه عبد الحفيظ، في مراكش ثم فاس؛ وهذه مسألة جوهرية في تحليل الشعور بالانتماء، فعندما احتلت فرنسا الجزائر وتوغلت إلى الغرب عند حدود التماس مع المغرب، سارع المغاربة إلى مد يد المعونة للأخ في الملة (الأمير عبد القادر والشيخ بوعمامة...)، وهم يعلمون بأن هذا المجال الذي بسطت عليه فرنسا سيطرتها غير تابع لبلادهم/المغرب مبدئيا، ولذلك فحتى الهزيمة في معركة إيسلي (١٨٤٤م) لا تستوجب خلع طاعة السلطان (عبد الرحمن بن هشام)، أما تراخي السلطان عبد العزيز فيما حصل بالنسبة لوجدة والدار البيضاء والجنوب الشرقي للمغرب، فأمر ينسف مشروعيته في الحكم، ويصبح شرطا حاسما في بيعة أخيه عبد الحفيظ، لكن هذا لم يفعل شيئا بخصوص هذه

النقطة بالذات، بل أفسد عقد بيعته، بما هو عقد مشروط بين طرفين (الراعي والرعية)، وسلم كل البلاد للمحتل، في خطو لـ"تعويم النظام السياسي" أو المخزن، وإنقاذه من الغرق؛[٢٠] فهل كان السلطان وهو يوقع عقد الحماية يحكم، ومن ثم، يمثل المغاربة فعلا في تلك اللحظة من الناحية القانونية؟

إن "التمثيلية" بمعناها القانوني المنصوص عليه بموجب عقد البيعة،[٢١] والتي سيمثلها لاحقا أول دستور للمملكة (١٩٦٢م والدساتير التي جاءت بعده) في فصله التاسع عشر الشهير: "الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة..."، تعني أن "الأمة المغربية" توكل السلطان حق التصرف، والتعبير، عن إرادتها؛ وككل موكل تجاه موكله، فإنه سيرضى بتصرفاته، وبالتبعات القانونية المترتبة عنه؛ لكن في حالة عقد الحماية فإن الساكنة التي جعلت السلطان وكيلا عنها، لم ترض بتصرفه وشاهدنا على ذلك أنها ستشعل مقاومة شعبية مسلحة عنيفة ضد السلطان، أرغمته على الفرار من عاصمته،[٢٢] (وكانت من قبل قد أرغمت أخاه/عبد العزيز على التنازل حرفيا عن الحكم) كما أرغمت الاستعمار على الدخول في مواجهات عسكرية إلى غاية ثلاثينيات القرن العشرين، ولم تكد هذه المقاومة تهدأ حتى اندلعت مقاومة سياسية أخرى، في أربعينيات القرن الماضي، قبل مزج المقاومتين (السياسية والمسلحة) بعد ذلك؛ فالأمة إذن – إلى غاية ذلك التاريخ - لها مستوى من الوعي والإدراك بذاتها، رغم تمزقها وتشرذمها، وتغول مجال الفوضى، أو القبائل السائبة؛ أولا للحقل الديني (اعتبار المقاومة ضربا من الجهاد واحتساب القتلى شهداء)، وثانيا لـ"وطن" الذي برز لأول مرة في تاريخ المغرب بكل حمولته الدلالية أثناء المقاومة.[٢٣]

من كل هذا الركام التاريخي الطويل والمعقد والمتشابك، يمكن أن نقول إن تشكل الدولة المغربية الخلافية (نسبة إلى الخلافة) بدأ خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة؛ لكنها ظلت غير مستقلة بهويتها تماما، يدل على ذلك منسوب التبعية الديني (للأمة الإسلامية) والسياسي (للخلافة السياسية الشرعية)، مع إمارات منفية متفرقة تخرج من رحم نمط السلطة العشائري ودولة مركزية صغرى، في فاس الإدريسية، تؤسس عمليا لنمط سلطة دولتي؛ لكنها جميعا تدور في فلك الخلافة الشرعية (في دمشق وبغداد وقرطبة والقاهرة)؛ وحتى عندما بلغت الدولة المركزية طورا من النضج والقوة، زمن المرابطين، فإنها ظلت مثقلة بإرسابات النمط العشائري في السلطة، يدل على ذلك عدم جرأة ابن تاشفين على "مضارعة" الخلفاء الشرقيين، وتكريسه لطابع التبعية، لكن الأمر لم يطل كثيرا، إذ كان مجرد مرحلة انتقالية في طريق البحث عن الهوية المستقلة بخصوصيتها، التي بدأت تتجسد عمليا مع الموحدين؛ ثم تواصلت زمن المرينيين والسعديين والعلويين؛ أما ما يقال عن بيعة بني مرين للحفصيين فهو لا يعدو كونه بيعة المغربي للمغربي، فبنو حفص أنفسهم من مصمودة أصلا، أي مغاربة من "الأقصى"، وباعتبارهم الورثة الشرعيين للموحدين.

نلاحظ إذن، ومنذ اتصال الإسلام بالمنطقة، أن الشعور بالانتماء إلى المكان وتشكيل هوية "متفردة" مر بثلاث مراحل كبرى: الأولى غلب فيها الشعور بالانتماء إلى "الأمة" بدلالتها الدينية، وبالتالي الشعور بضرورة الانتماء السياسي لهذه "الأمة" التي تمثلها الخلافة، لكن على قاعدة نمط السلطة العشائري السائد بالمنطقة، والموروث عن الوضع القديم والذي يتجسد في النسبة إلى البتر أو البرانس المسلمين، وهم بطبيعتهم إما رعاة أو مزارعين، وفي الحالتين ليست لهم ثقافة تمدينية قوية. وشيئا فشيئا بدأ الشعور بالخصوصية في التبلور بموازاة تأسيس بعض الحواضر التي بدأت تعبر عن هذه الهوية أيضا، وتُزاحم الانتماء إلى القبيلة - حيث أصبح بالإمكان النسبة إليها كما للقبيلة - وعلى قاعدة هذه المدن تأسست أنظمة في الحكم (نوايا إمارات أو دول صغيرة)، منذ منتصف القرن الثاني للهجرة، أي مباشرة عقب الثورات الشهيرة للخوارج (الموسومة – خطأً - بثورات البربر).

المرحلة الثانية تطور فيها الشعور بالانتماء أكثر، فالمغرب هو غير المشرق، وخصوصيته هذه تفرض أن تكون له "خلافته" أيضا، أي "دولته" الخاصة؛ مدفوعا بجرأة فاطميي القاهرة، وأمويي الأندلس، على إعلان القطيعة مع مفهوم الخلافة الواحدة (و"دار الإسلام" الواحدة)؛ ولئن لم يجرؤ المرابطون على مزاحمة اللقب إلا أنهم زاحموا المضمون الخلافي فعلا، "أمير المسلمين" المزاحم لـ"أمير المؤمنين"، (فالمسلم مُعَرَّفٌ بالشهادتين أما المؤمن فيستحيل تعريفه، وفي الحالتين فإن ال"مؤمنيين" – تماما كالمسلمين - ينتشرون في الشرق والغرب، فليس هناك مجال خاص بهؤلاء وآخر خاص بأولئك، فعموم اللفظ يدل على عموم "الخلافة"[٢٤] نظريا). ثم تكرس الاستقلال عن الشرق مع الموحدين والمرينيين من بعد، وبموازاة ذلك كان ينمو ويتطور مفهومان حاسمان آخران: "المغرب الأقصى" و"المخزن". فالمغرب، المختلف عن الشرق والمستقل عنه، رَحْبٌ جغرافيا ومفهوميا، وهو إلى ذلك معقد التفاصيل، ويجدر تقسيمه إلى مغارب حتى يسهل الضبط مفهوميا وسياسيا، أما توحيده، عسكريا على الأقل، فمستحيل

وهو ما أكدته التجارب اللاحقة؛ ولكل ذلك كان ضروريا المرور إلى المرحلة الثالثة: الشعور بهوية "المغرب الأقصى".

لكن حتى منتصف القرن السادس عشر الميلادي ظل المجال المغاربي مفتوحًا على لعبة "التمدد والانكماش" الجدلية، التي دشنها الأدارسة، ذات مغامرة، وانتهت بالوصول إلى تلمسان وإخضاعها، ورغم أن الدولة الإدريسية تراجعت بعد ذلك، ثم انحسرت، واندرست، إلا أن إلحاق المجال التلمساني بالمغرب الأقصى ظل مختزنا في الذاكرة، في فترة كمون سيحييها يوسف بن تاشفين بعد ذلك بمدة طويلة، بل وسيوغل غربا حتى حدود بني حماد، قبل أن يتراجع ويولي شطره نحو ملوك الطوائف؛ ثم ستضمر الدولة المرابطية، فجأة، في عهد خلفه وتتهاوى تحت معاول الهدم التومرتية، لكن المجال الذي اختزنته الذاكرة هذه المرة لم يعد يحتفظ بتلمسان بل بجزائر بني مزغنة، ولذلك فمغامرة عبد المومن لاحقا لن ترضى بغير تجاوزها، قبل التفكير في العبور إلى الأندلس أيضا قياسا على ما فعله يوسف بن تاشفين؛ وعندما وصل المرينيون إلى الحكم كان المجال قد اتسع كثيرا، وموازين القوى قد انقلبت رأسا على عقب، لكن أبا الحسن لم يستوعب ذلك: فهو ليس أقل شأنا من ابن تاشفين أو عبد المومن! لكن المغامرة كانت انتحارية يائسة.

عندما استقر "المخزن" (مفهوما ومضمونا) على "المغرب الأقصى" (مفهوما ومضمونا كذلك) زمن السعديين، كانت الذهنية العامة قد استوعبتهما معا، وفي خطابها اليومي كانت تعتقد بأنها تفهم بعضها عندما يتم التداول بهما؛ تغير بطيء جرى على الذهنيات، لكنه حصل فعلا مع ذلك. انغلق باب الشمال تماما، أمام الجهاد بالأندلس، وانغلق باب الشرق تماما باستيلاء الأتراك عليه، هكذا قال "أهل الحل والعقد" وهم ينصحون المنصور السعدي بالتوسع جنوبا في بلاد السودان.

إن عبارة "الأقصى" لدالة فعلا على الخصوصية، ومعبرة عنها حقا، قَدَر الجغرافيا، كما قال بروديل يوما. لو كان المغرب "الأقصى" موضع مصر أو الشام لاتخذ تاريخ المغرب بالقطع مجرى آخر، لكنه "الأقصى" النائي هناك بعيدا، وكلما بعدت الشقة إلا وصعب الضبط وتعقد الدعم واللوجستيك... ما يفضي في النهاية إلى صعوبة الضم والتوحيد، وهذا مشكل عانت منه جميع الخلافات الإسلامية القادمة من الشرق. لكن هذا النأي يُبرِز فعل الخصوصية ويجسد الشعور بالتميز والتفرد أيضا؛ عندما نزل الأتراك (عروج وبربروس) على سواحل المغربين (الأدنى والأوسط) رحب بهم السكان، واعتبروهم مُخلِّصين من "عدو الملة والدين"، ولم يثوروا عليهم إلا بعد فساد السلطة التركية وتعسفها في الجباية؛ أما في المغرب – هذا "الأقصى" – فقد انكسرت شوكة الأتراك عليه في مناسبتين حاسمتين: الأولى مباشرة، في وادي اللبن (١٥٥٨م)، والثانية غير مباشرة (بعد عشرين سنة من ذلك، أي سنة ١٥٧٨م)، بفعل ما ترتب عن وادي المخازن من نتائج استراتيجية. المواجهتان العسكريتان لا تتحدد قيمتهما فقط من حيث طبيعتهما العسكرية، بل من حيث طبيعة الأطراف المتواجهة نفسها، مما له علاقة بتأكيد الهوية المتفردة المختلفة عن باقي الآخرين. "الأنا" في مواجهة "الآخر" والتي ترفض الانصياع له كيفما كانت طبيعته، فـ"المغرب الأقصى" يرفض الخضوع للآخر، سواء كان عدوا للملة (مسيحيا كاثوليكيا قادما من البرتغال) أو من جنس هذه الملة (مسلما سنيا جاء من بلاد الأنضول)؛ هكذا تحددت معالم "المغرب الأقصى" شبه النهائية في ذهن حكامه ومحكوميه، مع بعض الغبش على السواحل وفي اتجاه الشرق والجنوب، استمر حتى توقيع معاهدة الحماية، لأن المجال الحدودي في هذه المناطق ظل متأرجحا حتى وقت متأخر من القرن العشرين.

مع الحماية سيأخذ المجال المغربي منحى الثبات والاستقرار على مستويين:

إخضاع القبائل وتذويبها، وتذويتها، في جسم "المغرب الأقصى" و"مخزنه"، رغم أن السلطة الفعلية كانت بيد إدارة الحماية (الحداثية) إلا أنها كانت تُصَرِّفها من خلال الإدارة المخزنية (التقليدانية) لإضفاء المشروعية عليها، فمن خلال قمع القبائل الثائرة وإدخالها مجال الطاعة، حدث تحول كبير على المنظومة القبلية التي صارت كلها قبائل "مخزن" ولم تعد بينها قبائل سائبة؛ في الواقع إن كل ما يقوم به الدارسون هنا هو مجرد بعض حركات "الجيمناستيك" على "المتوازيات المفهومية". أخرجوا مفهوم "السيبة" من قاموس التداول مباشرة بعد الاستقلال، وأصبح لصيقا بالوضع ما قبل الكولونيالي، وهكذا أصبحت تمردات القبائل في عرف المغاربة حركات مقاومة، وفي عرف الاستعمار حركات تهدئة؛ وبعد الاستقلال أصبحت "التمردات"، في المدن أو البوادي، تأخذ مسميات أخرى (فوضى؛ ثورات؛ انتفاضات...)، ومن ذلك ما حصل في الريف سنتي ١٩٥٨م و١٩٥٩م، ثم سنتي ١٩٨٤م و٢٠١٧م؛ والدار البيضاء (١٩٦٥م و١٩٨١م...)؛ ومثل ذلك حصل في وجدة وفاس ومراكش وتطوان وجرادة... في مناسبات عديدة: ترى لو

كانت هذه الأحداث حصلت في القرن التاسع عشر، أو ما قبله، ألم نكن لنقول عنها أعمال "سيبة"؟

أما المستوى الثاني فكان عبر ضبط مفهوم الحدود، شبه النهائية للدولة، مع جيرانها من البلدان المغاربية المجاورة، بما يشبه تسجيل وتحفيظ الملكية العقارية الخاصة، صحيح أن المغرب خرج خاسرا من هذه المغامرة، بناء على موازين القوى وآليات اشتغالها وقت ترسيم هذه الحدود، لكن في النهاية هذا ما استقر عليه الأمر فعلاً، وهو الواقع الذي جرت عليه الدسترة سنة ١٩٦٢م.

طوال زمن الحماية إذن تجاورت الدولة الحداثية (ممثلة في إدارة سلطات الحماية) مع الدولة الدينية (المخزنية الشريفية)؛ لم تتنزّل "الدولة-الأمة" دفعة واحدة على أرض المغرب الأقصى - الذي عاد إلى التسمية القديمة "المغرب" لكن بمضمون مختلف عنها، ومقتصر على مجال "المغرب الأقصى" – بل سار هذا التنزيل إلى جوار " الدولة-السلالة" التاريخية؛ ثم لم يقع القطع التام، بعد الاستقلال، مع الحقل الديني (الانتماء إلى الأمة الإسلامية؛ إرث إمارة المؤمنين؛ مدونة الأسرة...)؛ لكن في الوقت نفسه أصبحت مجريات واقع الحال تتم عبر القانون الحداثي الوضعي (القانون الجنائي؛ قانون الالتزمات والعقود؛ القانون التجاري...) وتصريف الأمور السياسية من مدخل المواطنة، مع ما يحيل عليه من تمثيلية وانتخابات وغيرها من مؤسسات مترتبة عنها،[٢٥] (تنزيل القانون الدستوري على ما راكمته السياسة الشرعية)؛ فانتهينا إلى صورة تعايش "الدولة-السلالة±الدولة-الأمة" (≈ "الدولة-المخزن")، الكنيزة في الدستور المغربي، والتي لم تتغير نواتها الصلبة منذ ٧ ديسمبر ١٩٦٢م إلى غاية فاتح يوليوز ٢٠١١م.[٢٦]

في الطريق إلى "الدولة-الأمة" إذن علقنا في هذه الوضعية الهجينة، التي يجسدها عمليا مفهوم "الدولة-المخزن"، وحيث السكان/ الشعب أقرب إلى وضع الرعية (من مدخلين لا يمكن فهمهما إلا بدمج مفهومين نشآ في حقلين سياسيين مختلفين: "الرعية" في السياسة الشرعية الإسلامية، و"الرعية" في الاستبداد المستنير الغربي، بطموح يرنو إلى تحقيق منظومة الحقوق الكاملة)! وقد حصل الانتقال بتطور "الدولة-السلالة" عبر مسار تاريخي ليصبح "الدولة-المخزن" التي تجسدت مفهوما ناجزا على الأرض مع العهد السعدي.

"الدولة-السلالة" المغربية ظهرت أولا، وهي شكل من أشكال مغربة التجربة التي ظهرت بالمشرق الإسلامي (مع الأمويين والعباسيين في الشرق ثم أمويي الأندلس)، لكن بالتدريج سينمو جنين "المخزن" داخل الدولة السلالية المغربية، مضمرا في البدايات الأولى، مع التجربتين المركزيتين: الإدريسية والمرابطية، لكنه كان يكتسب كل مرة شحنة جديدة مع الزمن، ليطفو المفهوم (مع الانبثاق الأول للمفهوم "عبيد المخزن" زمن الموحدين/البيذق وابن صاحب الصلاة)، ثم يتطور مع المرينيين قبل أن يتفجر مع السعديين، ويصل أوجه مع العلويين، وبهذا تصبح "الدولة-المخزن" أوسع من "الدولة-السلالة"، وهو ما يفسر أن بعض عناصر المخزن (خاصة كبار الوزراء والحجاب) انقضوا على السلطة عند كل مناسبة تصبح فيها "دولة السلالة" ضعيفة، من خلال الوصاية على الحكم، وتوجيهه (وحدث هذا في مناسبات عديدة منها ما حصل في عهد الوطاسيين، وفي فوضى الثلاثين سنة التي أعقبت وفاة السلطان إسماعيل، وفي وصاية الحاجب باحماد نهاية القرن التاسع عشر...).

كل معضلة الانتقال الديمقراطي اليوم، في المغرب، يمكن اختصارها في إيجاد جواب للسؤال: هل بتنا أمام ضرورة تفكيك منظومة "المخزن"، وتحرير "الدولة" من ميراثه الثقيل، لتحقيق هذا الانتقال؟ وإذا كان ذلك كذلك، فكيف ينبغي القيام بالمهمة؟

إن "برلتة" (من بروليتاريا) المخزن، أي توسيع قاعدة المستفيدين منه ومما يتيحه من مُقدّرات الوطن، لا يمكنها أن تتحقق من دون "دمقرطة" هذا المخزن نفسه، أي مشاركة الجميع فيه. ماذا يعني ذلك؟ يعني ذلك أنه لم يعد هناك من حاجة لتسيير مؤسسات الدولة بمنطق "المقاولات العائلية"؛ إن هذه المؤسسات (سياسية كانت أم اقتصادية أم غير ذلك) ينبغي أن تتأسس على منطق الكفاءات، وليس الولاءات. لا يمكن لرجل الأعمال الذي يريد النجاح لمؤسسته أن يوظف فيها العمالة (عادية كانت أم خبيرة) بمنطق القرابة العائلية والولاء وحده وينتظر نجاح مقاولته! صحيح أنه يمكن أن يجامل بعض معارفه بتعيين عدد من أقاربهم وذويهم في المقاولة، لكن تعميم هذا المبدأ يعني إفلاسها في النهاية، ولذلك فلا بد من وجود أشخاص أكفاء يقومون بالعمل حتى لا تنهار المقاولة، وكلما ازدادت نسبة هؤلاء الأكفاء ضمن إجمالي العمالة إلا وتطورت المقاولة أكثر. ما يصدق على هذا المثال يصدق على جميع مؤسسات الدولة بإطلاق.

لم تصنع "دولة السلالات" فقط "دولة المخزن"، بكل سلبياتها المكتنزة في الوعي الجمعي العام التي راكمها التاريخ، لكنها صنعت، وهذه من حسناتها القليلة، الوعاء المجالي

والذهني الذي يمكنه أن يستوعب "الدولة-الأمة"، من حيث رسمها لمعالم حدود "المغرب الأقصى" أولا (رغم ضبابيته)، كما رسمت، ثانيًا، حدود الشعب (المثقل بإرسابات "الرعية")، في أفق الانتقال إلى المواطنة كاملة الحقوق. أي أنها وضعت الخطوط العريضة لملامح "الشعب" و"الإقليم" – ركني الدولة الماديين – التي يمكن أن تتأسس عليهما "الدولة-الأمة" الحداثية، مع ضرورة التنبيه إلى الركن الثالث للدولة (الركن المعنوي أو الاعتباري) وهو "السيادة" التي ظلت قابعة في ركن "النخبة المخزنية" - المدعوة إلى تجديد نفسها – والتي ينبغي أن ترسو فعلاً في حضن الشعب، نظرية وممارسة، وعند هذه النقطة فنحن لن نعيد اختراع العجلة، فهناك من اخترعها قبلنا، وما علينا إلا الالتفات نحو الملكيات القائمة في أوربا، واقتباس الأنسب منها لظروف عيشنا وتقاليدنا وأعرافنا...

ثانيًا: الهوية والأمة و"هوية الأمة": الراهن وآفاق المستقبل الأمة من خلال التجربة الدستورية: الظاهر والمُضمَر في المتن الدستوري

فيما بين دستور ١٩٦٢م[٢٧] ودستور ٢٠١١م[٢٨] عرف المغرب عدة تجارب دستورية ما بين الجديدة (١٩٧٠م[٢٩] و١٩٧٢م[٣٠])، والمراجعة (١٩٩٢م[٣١] و١٩٩٦م[٣٢])؛ فكيف حاصر الدستور الأول مفهوم "الأمة"؟ وهل جرى تبدل على مستوى الشكل والمضمون مع تبدل الدساتير المتعاقبة؟

رغم أن اللغة القانونية تفترض حدًا أدنى من الدقة والوضوح، إلا أن السمة العامة لجميع الدساتير المغربية هي لغتها الفضفاضة، التي تسمح بمساحة من التأويل تصل حد التناقض والتضاد أحيانا، في المخرجات والتصورات، ما يثير دائما مشكل جودة الصياغة؛ ولئن كانت هذه سمة عامة مشتركة بين جميع الدساتير المغربية، إلا أن حدتها تفاقمت مع دستور فاتح يوليوز ٢٠١١م.

وعليه فإن مفهوم "الأمة" (تماما كمفهوم "الهوية" كما سنرى لاحقًا) يشهد على شساعة المساحة القابلة للتأويل، خاصة عندما يتم اقترانه بمفاهيم أخرى - حمّالة معانٍ - من قبيل "الدولة" و"التمثيلية" و"إمارة المؤمنين" و"السيادة"... وتتضاعف المعضلة عندما يختلط القانوني مع السياسي ويتجاذبان مساحة التأويل، حيث تصبح القراءة مثقلة بالأيديولوجيا، فتنزاح عن مجال القانون المنضبط وتنجرف نحو حقل السياسة المفتوح. فمن خلال قراءة فصول دستور ١٩٦٢م لا نستطيع الجزم بالاستقرار على مضمون واحد لمفهوم "الأمة"، إذ يظل الأمر ملتبسا وحمال تأويلات عديدة بناء على سياق القراءة، فقد ورد في الفصل ٢ مثلا ما يلي: "السيادة للأمة تمارسها مباشرة بالاستفتاء وبصفة غير مباشرة على يد المؤسسات الدستورية."[٣٣] واضح هنا أن منطوق هذا الفصل يتحدث عن مسألة إجرائية، وهي ممارسة السيادة (التي وضعها بشكل حصري لا لبس فيه في يد الأمة، من حيث المنطلق، لكنها سترسو في مكان آخر تماما كما سنلاحظ لاحقا)، وبالتالي فإن القراءة الطبيعية المباشرة للمعنى المتضمن في لفظ "الأمة" هو المقتصر على المغرب، وليس المفهوم الديني، لأنه يستحيل أن يكون القصد ممارسة أحد المسلمين، من ماليزيا أو السودان، (باعتباره جزءا من "الأمة الدينية") الاستفتاء في المغرب، فتصبح "الأمة" هنا في موضع مصاقبة مع اللفظ: "Nation" المقصود في الدولة الحداثية، بل إن لفظ "الأمة/Nation" الحداثي لن يحيل - حتى في هذه الحالة - إلا على المواطنين المتمتعين بكامل الحقوق المدنية والسياسية، وفق ما تنظمه النصوص المتعلقة بالانتخابات، فهناك المعنى العام للأمة، المعنية بالحقوق نظريا، وهناك المعنى التقني الخاص المرتبط بمسطرة إجرائية مضبوطة (أي من يحق لهم تفويض السيادة عبر الانتخاب)؛ مفهوم "الأمة" بناء على هذا الفصل، الثاني، يعضده ما جاء في الفصل ٧٢، حيث نقرأ: "للملك أن يعرض على الأمة بمرسوم ملكي كل مشروع أو اقتراح قانون قصد الموافقة عليه عن طريق الاستفتاء." فالمقصود بـ"الأمة" في مثل هذه الحالات جزء منها فقط، أي الجزء المعني بممارسة الحقوق السياسية، بما تستلزمه من شروط، وفي هذه الحالة يعتبر الأجنبي المقيم في المغرب ليس جزءا من "الأمة المغربية" حتى ولو كان جزءا من "الأمة الدينية"، بل حتى المغربي المتوفر على حقوق المواطنة غير معني بالعمليات الانتخابية، إذا لم تتوفر فيه مجموعة من الشروط، فهو جزء من "الأمة الدينية"، وجزء من "الأمة المغربية"، بمعناها الواسع - أي بما تكفله له من حقوق نظريا - لكنه ليس جزءا من "الأمة" التي تمارس حق الانتخاب، فنحن هنا تقنيا أمام ثلاثة مستويات للأمة ("أمة دينية" وهذه هي الأمة الإسلامية؛ و"أمة مغربية عامة" بمعنى واسع، وهي التي تكفل الحقوق والواجبات نظريا بين المواطنين؛ و"أمة مغربية خاصة" تمارس حقا سياسيا معينا ولا يدخل فيها إلا من تتحقق فيه شروط محددة بالضبط)؛ هذا المضمون، بمستوياته المتعددة، هو ما نفهمه أيضا من لفظ الأمة الوارد في سياق الفصل ٣٧: "أعضاء

البرلمان يستمدون نيابتهم من الأمة..."؛[٣٤] أي من "الأمة" التي شاركت في العملية الانتخابية فعلا، وهذا سؤال مركزي في حقل السياسة، لأنه كثيرا ما تكون نسبة المشاركة في الانتخابات ضعيفة جدا، فينشب سجال كبير بخصوص "الديمقراطية التمثيلية" وهل هي معبرة عن إرادة "الأمة" بمعناها الأوسع؟ وهل يعتبر عدم مشاركتها في الانتخابات، أو الاستفتاءات، عزوفا أو عقابا للطبقة السياسية؟ أو غيرها من الأسئلة الكبيرة المعروفة في المواعيد الاستحقاقية؛ وما يؤكد هذا الرأي أن الفصل ٧٥ يقول: "إذا وافق الشعب بالاستفتاء على مشروع قانون رفضه البرلمان تَعَيّن حل مجلس النواب." حيث نلاحظ كيف عوضت كلمة "الشعب" كلمة "الأمة" رغم أن العملية التي يجري عليها الحديث واحدة: فالاستفتاء يتم بالرجوع إلى "الأمة" والموافقة تأتي من "الشعب"، أي أن اللفظين وجهان لعملة واحدة فـ"الأمة/الشعب" هي التي تُستفتى، وهي طبعا التي ستقبل أو ترفض ما تُستفتى بشأنه، وفي الحالتين معا فإن "الأمة" بمعناها التقني هي المعنية بمثل هذه الفصول، فالذي ذهب إلى الانتخاب، أو الاستفتاء، هو الذي فوّض ممارسة السيادة إلى طرف آخر، أما الذي امتنع عن التصويت، أو قاطعه، أو لم يعبر عن إرادته لأي سبب من الأسباب، فهو غير معني بالضرورة بنتائجه، رغم أنها تلزمه كما تدل عليه الممارسة ويشهد عليه الواقع؛ إن "الأمة/الشعب" هنا في الحقيقة هو من فوّض حقه عبر الاقتراع، فهو ليس الشعب/السكان بالمعنى الجغرافي الإحصائي العددي، أو حتى القانوني الذي يقترن بتعريف الدولة (بما هي إقليم وشعب وسيادة)؛ لكن من باب المجاز، أو الكناية، يُماهي المُشرِّع الدستوري بين الاثنين، بحيث تبدو "الأمة" المتحققة في لفظ الدولة، والتي تمتلك ممارسة السيادة بنص الدستور، هي نفسها التي تمارس عملية الاقتراع فعليا؛ وهذه هي لعبة "الانتخابقراطية L'électrocratie" ومغالطتها الكبرى تحت يافطة تفعيل الديمقراطية التمثيلية.[٣٥]

أما تحليل باقي الفصول الواردة في دستور ١٩٦٢م، والمتضمنة للفظ "الأمة"، وهي:

- الفصل ٤: "القانون هو أسمى تعبير عن إرادة الأمة..."[٣٦]؛
- والفصل ٢٨: "للملك أن يخاطب البرلمان والأمة، ولا يمكن أن يكون مضمون ما يخاطبهما به موضع نقاش من طرف البرلمان."؛
- وكذا الفصل ٣٥: "إذا كانت حوزة التراب الوطني مهددة أو إذا وقع من الأحداث ما من شأنه أن يمس بسير المؤسسات الدستورية فيمكن للملك أن يعلن حالة الاستثناء بمرسوم ملكي بعد استشارة رئيسي المجلسين وتوجيه خطاب للأمة..."؛
- والفصل ٧٧: "للملك، بعد استشارته رئيس الغرفة الدستورية وتوجيه خطاب للأمة، أن يحل مجلس النواب بمرسوم ملكي.".

فإنها تدفعنا إلى توسيع قاعدة مفهوم "الأمة"، ليصبح المعنى يحيل مباشرة على معنى الشعب بكل مكوناته، فكل أفراد هذه "الأمة"/الشعب ملزم بتطبيق القانون، سواء شارك في العملية الانتخابية أم لا، لأن القاعدة القانونية عامة ومجردة وملزمة للجميع، وبالتالي فهي تطبق على كل ساكنة الدولة فور نشرها؛ كما أن هذه "الأمة" جميعا (بما في ذلك الأجانب المقيمين على أرض المغرب) يمكنها أن تنصت إلى الخطابات الملكية وليس هناك ما يمنعها من ذلك.

مع ذلك فإن الملاحظة المركزية التي يمكن تسجيلها بصدد أول تجربة دستورية، والتي تواصلت مع الدساتير اللاحقة، فهي الحديث عن المواطنين،[٣٧] بدل "الرعايا" كما كنا نقرأ في كثير من النصوص القانونية زمن الحماية،[٣٨] ما يعني الإحالة على منظومة الحقوق السياسية التي تسمح بها "المواطنة"، أي المشاركة في الحياة العامة من خلال مبدأ التمثيلية، وكذا الحق في الوظائف العمومية والخدمة العسكرية وغيرها، وهي أمور يستحيل القيام بها دون التنصيص على مبدأ "المواطنة" دستوريا، لتستغرق "الأمة" إذن شبكة الحقوق المقترنة بـ"المواطنة"؛ أي تحقيق مسافة بين مفهوم "الرعية"، ذي المنزع الديني، ومفهوم "المواطنة" الدنيوي، المرتبط بالحداثة غالبا، لكن هل هذه المسافة كافية لتحقيق القطيعة بين المفهومين؟

نعلم من خلال دستور سنة ١٩٦٢م دائما، والدساتير التي أعقبته، بأن الأمر ظل أبعد من أن يحقق القطيعة، أو النقلة النوعية بين "أمة الرعايا" الدينية، و"أمة المواطنين" الحداثية؛ يدل على ذلك واحد من أكثر الفصول شهرة في النظام الدستوري المغربي، ونعني به الفصل ١٩ - الذي اعتبر وحده بمثابة دستور داخل الدستور - والذي نص على أن: "الملك أمير المؤمنين، ورمز وحدة الأمة، وضامن دوام الدولة واستمرارها، وهو حامي حمى الدين، والساهر على احترام الدستور، وله صيانة حقوق وحريات المواطنين والجماعات والهيئات، وهو الضامن لاستقلال البلاد وحوزة المملكة في دائرة حدودها الحقة."؛ وقد حافظ هذا الفصل على موقعه ضمن الهندسة الدستورية، في جميع الدساتير اللاحقة، إلى غاية ٢٠١١م؛ لكن تم إدخال تعديل جذري عليه في دستور ١٩٧٠م ليصبح حمال معان قانونية مكثفة

ومعقدة جدا، ليصير مطلعه: "الملك أمير المؤمنين والممثل الأسمى للأمة ورمز وحدتها..." وفي دستور ٢٠١١م تم تفجيره إلى فصلين، كما تم استبدال كلمة "الأمة" بـ"الدولة" في الفصل ٤٢: "الملك رئيس الدولة، وممثلها الأسمى، ورمز وحدة الأمة..."؛ وكان الفصل ٤١ قد تطرق للملك باعتباره أميرا للمؤمنين، لكن لم ترد فيه أية إشارة لـ"الأمة"؛ فما الذي يدل عليه هذا التحول على مستوى المتن الدستوري وما هي القراءات التي يمكن أن ينفتح عليها؟

انطلاقًا من قراءة مفهوم "الأمة" في الفصل ١٩، الوارد في دستوري ١٩٦٢م و١٩٧٠م، ثم التحول الذي جرى على مستوى دستور ٢٠١١م (الفصل ٤٢)؛ نرى بأنه اقترن في الحالتين الأوليين (١٩٦٢م و١٩٧٠م) بـ"إمارة المؤمنين" وبالتالي بالمضمون الديني، بما يحيل عليه من ارتباط "الأمة" الدستورية بـ"الأمة" الدينية، ليخفي خلفه كل ثقل موروث "الخلافة" في السياسة الشرعية؛ أما في دستور ٢٠١١م فقد تم عزل مفهوم "الأمة" تماما عن "إمارة المؤمنين" وبالتالي عزلها عن قاعدتها الدينية، وفي المقابل تم ربطها بالفصل ٤٢، أي بالملك/رئيس الدولة، ما يعني أن المقصود بـ"الأمة" هنا دلالتها القانونية التي ترادف كلمة Nation، أي "الدولة–الأمة" الحداثية؛ فالارتباط إذن أصبح بالملك/رئيس الدولة (المضمون القانوني الدنيوي)؛ وليس بالملك/أمير المؤمنين (المضمون الخلافي، نسبة إلى الخلافة)؛ فهل أصبحت "دولة السلالة-الأمة" المغربية "دولة-أمة" حداثية فعلا؟

في الفصل ٤٢ نقرأ: "الملك الممثل الأسمى للدولة..."؛ لو أخذنا أبسط تعريف للدولة، بما هي "إقليم" و"شعب" و"سيادة"، فإن قراءة هذا الفصل تصبح كالتالي: "الملك الممثل الأسمى للإقليم وللشعب وللسيادة..." فإذا أوّلنا هذا الفصل تأويلا "حداثيا"، من خلال مبدأ "التمثيلية"، فإن الملك عندها يصبح مالكا لشكل من ال"تمثيلية" كلٌّ ما نعلم عنها أنها من طبيعة "أسمى"! لكن "تسمو" على ماذا؟ ليس هناك من نص تنظيمي يوضح طبيعة هذا "السمو"، لكن مقارنة بسيطة مع "تمثيليةٍ" أخرى يمكنها أن تقربنا بعض الشيء – دون الجزم بأنها القراءة الوحيدة الممكنة أو المقصودة بالضبط – من المضمر في النص الدستوري. إن الملك يمثل الشعب تمثيلية تسمو على تمثيلية ممثلي "الأمة" المنتخبين، لأن تمثيلية هؤلاء محددة في الزمان والمكان،[٣٩] أما "التمثيلية الأسمى" فغير محددة لا زمانا ولا مكانا؛ أيضا، واقترانا دائما مع التعريف المبسط للدولة، يصبح الملك الممثل الأسمى لإقليم الدولة المغربية، أي كل المجال البري والبحري والجوي؛ ثم إنه يصبح، ثالثا، مالكا لـ"السيادة"، (بما أنها جزء من مكونات الدولة) وهنا نصبح أمام قراءة معقدة ومتشابكة جدا، في تقاطعها مع منطوق الفصل الثاني من الدستور، الذي ينص على أن:

«السيادة للأمة، تمارسها مباشرة بالاستفتاء، وبصفة غير مباشرة بواسطة ممثليها.

تختار الأمة ممثليها في المؤسسات المنتخبة بالاقتراع الحر والنزيه والمنتظم».

نذكِّر، قبل مواصلة التحليل، بأن "السيادة" – قبل خوض المغرب تجربته الدستورية الأولى - كانت توجد في حقل "المخزن"، الذي يجسمه السلطان/أمير المؤمنين؛ ثم جاء دستور ١٩٦٢م ووضعها بين يدي "الأمة"، من خلال الفصل الثاني، الذي سيظل ثابتا في جميع الدساتير اللاحقة، فهل استقرت فعلا في حقل "الأمة"؟ وكيف أصبحت تُصرّف إجرائيا؟

إن المؤسسة الملكية تتقرر مشروعيتها تاريخيا ودينيا قبل أن تتقرر دستوريا،[٤٠] ولذلك فهي غير معنية بهذا "الاقتراع الحر والنزيه والمنتظم" المعبر عنه في الفصل الثاني أعلاه، والذي لن يعني في هذه الحالة إلا ممثلي الأمة في البرلمان (سواء بغرفة أم بغرفتين)، أما تمثيلية الملك للأمة فهي "تسمو" على ذلك؛ وعند هذا التحليل يصبح الملك ممثلا للسيادة من مدخلين: "الشعب"؛ و"السيادة"، بما أنه الممثل الأسمى للدولة، والدولة تتضمن – بقوة التعريف كما قلنا - إقليما وشعبا وسيادة!

إن "الأمة المغربية الدستورية"، أي التي يحيل عليها الدستور بلفظه ومقصده، تجد لها منطلقا فيما يبرره التاريخ المغربي الطويل طبعا، مع التنبيه إلى التداخلات والتمفصلات والإشكالات الحاصلة على اللفظ ومضمونه، التي أشرنا إليها في مناسبات سابقة، لكن يراد لها أن تستقر في مكان آخر تماما، هو المنفتح على الكوني. فهي بحكم انشدادها إلى التاريخ تظل محتفظة برواسبها الدينية، لكن انجذابها إلى الحداثة يستوجب عليها ألا تكون إلا دنيوية عقلانية؛ وأمام هذه المعضلة لم يجد المشرع الدستوري إلا أن يضع رجلا هنا ورجلا هناك، ممزقا بين التيارين، فأعطى "السيادة" للأمة المغربية بما هي توجه عقلاني حداثي، بيد، ونزعها منها بما هي توجه ديني تقليداني، بيد أخرى؛ وفي المقابل نزعها من المؤسسة الملكية، بما هي توجه تقليداني (إمارة المؤمنين)، بيد، ثم أعادها إليها، بما هي توجه حداثي (رئاسة الدولة)، بيد أخرى؛ فهذا حال "الأمة" كما انتهت

إليه في دستور ٢٠١١م، فماذا عن سؤال "الهوية" من خلال الفسيفساء المجتمعية والدستورية؟

٢/١- الهوية: ما يصهره التاريخ ويراكمه على الجغرافيا ويحدده القانون ويعركه الشعور

لننتبه جيدًا، ونحن نخط الملامح العامة للهوية في المتن الدستوري،[٤١] فنحن عندما نفعل ذلك فإننا لا نضفي شرعية على الوضع القائم - الذي راكمه التاريخ - فقط (من خلال مطابقته مع القانون/الدستور) بل نحن نرسم ما نريد تنزيله في المستقبل أيضا، أي إننا نرسم الغايات التي نرجو أن يستقر عليها المفهوم في أذهاننا مستقبلا؛ بمعنى آخر إننا لا نكتب ماضي "الأمة" و"الدولة" فقط بل نحن نكتب مستقبلهما أيضًا. فنحن - إذ نبحث عن هوية "المغربي" في دستور ٢٠١١م - نجدنا منجرفين لا شعوريا نحو عالم يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، حيث ننطلق من الخاص – بل من خاص الخاص - لنجدنا في النهاية أمام العام المفتوح على المطلق؛ ومن المعلوم أنه في البحث عن سؤال الهوية يجد المجتمع، أي مجتمع، نفسه دائما في مواجهة السؤال: "من نحن"؟ وفي الحالة المغربية يأتينا الجواب في التصدير الدستوري كما الآتي:

«المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، متشبثة بوحدتها الوطنية والترابية، وبصيانة تلاحم وتنوع مقومات هويتها الوطنية، الموحدة بانصهار كل مكوناتها، العربية - الإسلامية، والأمازيغية، والصحراوية الحسانية، والغنية بروافدها الإفريقية والأندلسية والعبرية والمتوسطية. كما أن الهوية المغربية تتميز بتبوإ الدين الإسلامي مكانة الصدارة فيها، وذلك في ظل تشبث الشعب المغربي بقيم الانفتاح والاعتدال والتسامح والحوار، والتفاهم المتبادل بين الثقافات والحضارات الإنسانية جمعاء.»[٤٢]

يأتينا الجواب واضحًا في البداية، قبل أن يصار إلى مجال التهويمات بعد ذلك؛ فـ"المملكة المغربية دولة إسلامية"، أي إن الحديث الدستوري يجري عن "دولة دينية"، وكأن المشرع - الدستوري - أراد أن يقطع، في البداية على الأقل، مع كل نقاش آخر ينتهي به إلى مقولات "الدولة المدنية" و"الدولة العلمانية" مما يحيل على الصراع مع الكنيسة - وبالتالي الدولة الدينية -[٤٣] الذي واجهته أوربا وهي تشق طريقها نحو الحداثة؛ لكن المشرع المغربي لم يلبث أن وجد نفسه مُحاصَرا ومُكبَّلا بالواقع وبالتاريخ، في بحثه عن تتمة جواب السؤال: "من نحن؟" ما جعله ينتهي إلى استنزاف قواه في محاولة تجميع "فسيفساء الأمة المغربية"؛ ونعتقد بأن واضعي الدستور وقعوا تحت ضغط هذا "السؤال الهوياتي"، أكثر مما وقعوا تحت ضغط إيجاد أجوبة عقلانية للعلاقة بين الحكام والمحكومين، وآليات تنزيل السلطة، وشكل نظام الحكم (الذي نص الفصل الأول منه على أنه "ملكي برلماني ديمقراطي اجتماعي"، في تعارض فاضح مع "الدولة الدينية" المنصوص عليها في الديباجة الدستورية)، وغيرها من الأسئلة التي يفترض أن يجيب عنها، أو التي هي جوهر، أي دستور. وهو ما سيتكشّف فعلا من خلال متابعة فصول دستور فاتح يوليوز، حيث ظللنا في المنطقة الرمادية: هل نحن أمة؟ هل نحن رعية؟ هل نحن مواطنون؟ وبحيث يجد كل قارئ للمتن الدستوري ما يبرر به تأويله، والوجهة التي يريد أن يرسو عندها أي نقاش في النظام السياسي أو الدستوري المغربي.

أما من الناحية التاريخية فلم يجد المشرع الدستوري حرجا في القفز على التفاصيل والجزئيات الدقيقة، التي تفصل بين مجال التهويمات ومجال الوقائع التاريخية، في أحيان كثيرة؛ فكل ما يهمه هو المسار العام للأحداث التي خطها التاريخ الماضي، وعندما نقول الماضي فنحن لا نقصد فقط المعنى الدارج: أي الماضي الذي انقضى وانصرم، بل الماضي أيضا في طريقه نحو المستقبل. وهكذا فهذا المُشرِّع وهو ينظر في التاريخ لا يرى، ولا يلتقط، إلا المسار العام، والتمفصلات الكبرى، حيث يجد بأن العنصرين - البربري واليهودي - استقرا بالمنطقة (أي المغرب) منذ القديم، ثم لم يلبث أن التحق بهما العنصر العربي (في محطتين كبيرتين على الأقل: الفتح/الغزو العربي الإسلامي، ثم وفود قبائل معقل وسليم)؛ ومع منتصف القرن الخامس الهجري (بداية تشكل الدولة المرابطية) انضم السودان عمليا إلى "الأمة المغربية"، ولا نقصد بالسودان هنا المجال الجغرافي الطبيعي أو السياسي، بل نقصد السودان بمعنى الجنس البشري (الذي سمي عليه المجال أصلا/السودان مقابل البيضان)، مع ما يحمله من خصوصيات ثقافية. صحيح أن السود كانوا موجودين داخل المغرب قبل ذلك منذ التاريخ القديم (خاصة الرقيق الأسود)، وصحيح أن بعضهم نجح في ترأس بعض الإمارات (كما حصل مع عيسى بن يزيد في سجلماسة الصُّفرية/ق. ٢هـ) لكن دخولهم بهذه الكثافة التي ستحدد ملامح الأمة المقصودة في الدستور لم يحصل قبل القرن الخامس الهجري، قبل أن يتعمق مع السعديين (عند نهاية القرن ١٦م). أما التحاق العنصر الأندلسي فتم أساسا بعد نزول الموريسكيين بكثافة أيضا على المدن المغربية: تطوان، وفاس، وسلا وشفشاون...، منذ مطلع القرن ١٦م على وجه

التحديد، مع أننا نعلم – هنا أيضا – بأن المحطات الصغرى لالتحاقهم بالمغرب قديمة (تشهد على ذلك عدوة الأندلس بفاس)، ثم التوافد الذي حصل بعد ضم المغرب للأندلس منذ زمن المرابطين. هذه هي التقاطعات الكبرى لامتزاج، وانصهار، هذه العناصر مجتمعة في المقصد الدستوري، لكلمة "أمة مغربية" بما تحمله من طابع "هوياتي"، بينما قد يثبت الفحص الجيني (D. N. A)، غير ذلك بالقطع، فالجينات مكّارة لو كانوا يعقلون! فكيف انعجن كل ذلك ليصنع "الهوية المغربية" الواردة في الدستور؟

أولاً) الهوية الجغرافية: الهوية مجال جغرافي يعني أنها انتماء مكاني أولا، طبيعي من تضاريس ومناخ؛ وبشري ثانيا، يؤلفه كل ما ارتبط بالديمغرافيا أو السكان؛ وتفاعلي ثالثا، من خلال الأنشطة القائمة بينهما (الطبيعي والبشري).

يقع الطبيعي مبدئيًا بمعزل عن إرادة الإنسان، لأن الطبيعة تشاء ألا تكون إلا متحركة، دينامية، و"إرادتها" فوق بشرية، يقع فوقها كل شيء بما في ذلك العلائق السكانية من ولادات ووفيات وأنظمة ديمغرافية... ويقع التفاعلي لأن الإنسان يحيا به، وفي سعيه ذاك يقع التبدل على الطبيعي نفسه، من تبدل مناخي، وتغيير للمعالم المورفولوجية ونحو ذلك، ولكن انتماء الإنسان يبقى لمجاله قبل كل شيء، إلى أن يحصل محدد جغرافي آخر (الهجرة الخارجية) ما يمكنه أن يقلب المعادلة، فيصبح الانتماء محددا بجغرافيا أخرى، وقد يقع تحول في الانتماء الهوياتي تبعا لذلك (ما عبر عنه ماكس فيبر بقوله: "الوطن وطن الأبناء والأحفاد لا وطن الآباء والأجداد")؛ وفي أثناء ذلك تتراكم أنشطة الإنسان مع مر الأيام، فنخرج من مجال الجغرفيا إلى فضاء التاريخ.

ثانيًا) وماذا يفعل التاريخ؟ يحضر التاريخ بهيبته ووقاره، لأنه يراكم كل اليومي العنيد، ويضفي عليه طابع الزمن. لا يتحقق الانتماء إلى المجال الجغرافي إلا بمرور الزمن، عبر عملية انصهار وتذويت طويلة. يحضر الانصهار مع المجال من خلال التكيف مع بيئته الطبيعية الجامدة والحية، فيما يحضر التذويت من خلال تمثل الأشكال الثقافية والاجتماعية (بالمعنى الإناسي) المتفاعلة على المجال، لإنتاج نسيج واحد يفضي إلى شعور موحد بالانتماء.

ثالثًا) كنه الثقافة: تحدد ثقافة التنشئة الوعي بالذات، بما هي صفة متعالية، تتجاوز المحدد المجالي الضيق للجغرافيا، وتستوعب تحقيب التاريخ؛ لكنها تصير هلامية في النهاية عندما تتداخل، وتتفاعل، مع ثقافة الآخرين (عبر المثاقفة)، فتصبح ذات معنى، ومغزى، فلسفيين.

إن النسيج الاجتماعي المتجانس (في حدوده وشروطه البشرية)، والمتماسك بما هو "أمة"، هو الذي يصنع نسيجه المجالي المتماسك سياسيا في النهاية، وليس العكس، لأنه يمكن أن نوحد المجال بالقوة – مثلاً – دون أن نحقق التماسك الوجداني والشعور بالانتماء الواحد الموحد، لدى ساكنته، لكن ما إن تزول عناصر القوة حتى يتفكك عقد هذا النسيج وينصرم، لأنه مفكك اجتماعيًا ووجدانيًا.

أما التماسك الوجداني العام نفسه فإنه لا يتحقق وينصهر إلا من داخل "المدة الطويلة"، التي تذيب داخل فرنها جميع العناصر الجغرافية (الطبيعية والبشرية) والثقافية (المؤسساتية وأنظمة العيش)، لتنتج في النهاية الذاكرة الجماعية المشتركة، بما هي حافظ للتاريخ العام والمشترك للمجموعة البشرية، وكلما كانت جذور هذه الذاكرة عميقة إلا وصعب تفجير هذه المجموعة وتفتيتها، ولذلك نلاحظ بأن جميع الدول، وخصوصا الحادثة منها والضحلة - التي من دون عمق - تعمل جاهدة حتى تصطنع لها تاريخا؛ وفي الحالة المغربية فإن العضلة النفسية الجماعية قوية بما فيه الكفاية - من خلال الشعور العام بالانتماء المشترك المنوه به طوال هذا العمل – مسنودة بعضلة الذاكرة الجماعية، التي عمل التاريخ على ترسيخها؛ ما الذي يتبقى إذن؟ الذي يتبقى هو إكمال تنزيل مفهوم "المواطن" عبر منظومة الحقوق والواجبات الكاملة غير المنقوصة.

٢/٢-اختبار الهوية: من التقوقع على الذات إلى الانفتاح على العالم

- مَنْ هو الآخر؟ سؤال فلسفي بامتياز، يحضر فيه – هنا - الدرس القانوني، ليؤطره، ويفعل فيه، ويوجهه... الفلسفة مجال كوني مشترك، ولا يمكنها أن تكون إلا كذلك. لا يمكنك أن تتحدث عن فلسفة جغرافية، بالمعنى السياسي المحدد، أو التاريخي المحدد أيضا، إلا لأسباب شكلية منهجية، ذلك أن الفيلسوف لا يحضر، بما هو كذلك، إلا بصفته الكونية؛ لا يوجه فلسفته إلى بلده أو أبناء بلده، بل إنه يحتقر كل توجه من هذا النوع، لأنه كوني بطبيعته، يرفض الحدود، ويثور عليها.

"الآخر" في المنظور الفلسفي هو الذي يختلف عني كـ"ذات"، والذات لا تعرف نفسها هنا إلا بكونها "واعية"، والوعي يحيل على شعور بالانتماء معين. من هو "الآخر" إذن؟ بل من هو

"الأنا"، الذي يتحدد "الآخر" من خلاله؟ دون أن تنسى "الأنا" بأنها هي نفسها "الآخر" لكن منظورا إليه من الخارج.

"الأنا"، في محددات دستور ٢٠١١م، هي المواطن المغربي، العربي أو الأمازيغي (قبل دسترة الأمازيغية وبعدها، فالدسترة لم تعمل إلا على تأكيد واقع فعلي حي)؛[٤٤] و/أو العبري،[٤٥] ما دام هذا العبري تقاسم معي المجال والتاريخ على امتدادهما: الأفقي والعمودي. حرية المعتقد إذن حقه، وحريته في الاختلاف حقه أيضا...، والدولة ضامن لكل ذلك، أي ضامن لحرية التعبد وتسيير الأمور الخاصة... فالملك هو "أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين، والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية"، تقول الفقرة الأولى من الفصل ٤١، فهل يُقصد من لفظتي "الملة" و"الدين" فقط الإسلام، أم إن الدين شأن بشري منفتح على "الآخر" يتنوع بتنوعه، ويختلف باختلافه، وهو ما تحيل عليه فعلا العبارة: "والضامن لحرية ممارسة الشؤون الدينية"؟ وما دام الدين مفتوحا على الآخر باختلافه، فهل نقصي "اللاَّديني" وحده من المعادلة أم ندرجه ضمنها؟ سؤال لم يجب عليه الدستور، ولذلك ما زال محط سجال ثقافي، وصراع اجتماعي، يتفجر في مناسبات عديدة؛ لكننا نعتقد بأن الحسم فيه لا يستقيم ضمن "الدولة-المخزن"، فهو مؤجل إذن إلى مرحلة "الدولة-الأمة"، حين يُصار إلى "الهوية المواطنة".

حضور "الأنا" المواطنة – موجها للآخر ومحددا له - فيه شيء غير يسير من الاغتراب، والارتفاع عن الواقع؛ لأنه لا وجود لـ"أنا" صافية يمكن القياس عليها. لا وجود أيضا لمجموع "الأنا" المتجانسة التي تُكوِّن المجتمع المتجانس المطلق، فالبشري من سماته الاختلاف حتى داخل المجتمع المتساكن الصغير الواحد. لا يتقرر تعريف الإنسان الهوياتي (الثقافي) إلا من خلال اختلافه عن الغير، الغير يعني الآخر، لكنه يعني الأنا أيضا منظورا إليها من الآخر، (ألم نقل ذلك من قبل؟ طيب، ها نحن نعيده مرة أخرى إذن)؛ في خطاب "الغيرية" يحضر الاختلاف بوصفه سمة جوهرية تميز "الأنا" عن "الآخر"، حتى لو كانا ينتميان إلى جماعة واحدة، لا بوصفهما نقيضين لبعضهما دائما، بل من مدخل التكامل والتعاضد والتآزر الذي يفرضه الشعور بالانتماء إلى وطن واحد، عليهما أن يتعايشا فيه، ولأن ما يجمع بينهما هو هذه ال"هوية الواحدة والمواطنة"، ومعلوم بأن المواطنة مغلوقة بـ"الإنسان القانوني"، لكنها مفتوحة وممتدة بما يحيل عليه "الإنسان الثقافي".

صفة التماد نحو مواطنة كونية (هابرماس) صفة الإنسان المعاصر. تلغي الدينامية كل أشكال الانغلاق القديمة، وتفتحها على العالم/القرية الصغيرة. لا يصير المواطن مواطنا فقط بجغرافيا وطنه، أو بتاريخ وطنه، أو بثقافة وطنه (على افتراض أن للثقافة جنسية سياسية تفترض حدا أدنى من التجانس)، بل بامتداده نحو الخارج أيضًا.

الهوية، بهذا المعنى، تبدأ من الاختلاف مع الآخر وتنتهي إلى التماهي معه. الآخر هو المختلف عني في الدين؛ هو أولا، ذاك النصراني الذي يفصلني عنه مجال بحري، هو بحر الروم/المتوسط، والذي لم تكد الحرب لتضع أوزارها معه طوال التاريخ، فكانت سجالا بيني/الأنا وبينه/الآخر، في لعبة كر وفر، على امتداد قرون، ولذلك فإن الحذر منه واجب قرره الدين وبرهن عليه التاريخ، فما ينبغي النوم إلى جواره إلا بعين مفتوحة؛ وهو ثانيا، ذاك اليهودي الذي ساكني في مدينتي، في ملاّحه، لكن دينه غير ديني، إلا أنه معني بهذا المجال الذي تقاسمه معي - وما يزال - دائما ولذلك فإن مساحة المشترك بيني وبينه أكبر؛ (وهذان/النصراني واليهودي هما - أيضا - أهل الذمة/محدد ديني آخر، يجعلني أتعامل معهما اختلافا من طبيعة خاصة)؛ وهو ثالثا، ذاك الإنسان البعيد عني على مستويي الجغرافيا والدين (وثني؛ مجوسي؛ بوذي...) وهذا يمكن التعامل معه في أمور التجارة والسفر، لكنه كافر من طينة أخرى، ينبغي تقويضها، أو على الأقل أخذ مسافة منها.

ثم جاء دستور ٢٠١١م ومنذ ديباجته الأولى جعل الآخر (نصرانيا ويهوديا) جزءا من "الأنا". لم يعد غريبا عنها بل أصبح من مكوناتها، رغم اختلاف الدين، لأن المكون بات يحتكم إلى ضرورات التاريخ والجغرافيا، وما عركته رحاهما... أما الآخر البعيد، البعيد جدا، فهو إنسان مثلي، ومواطنتي الجغرافية باتت تحكمه، عندما يساكني ويتقاسم معي المجال، باعتباره "وطنا"، والوطن من سماته أنه يسع الجميع.

في الحقيقة لا وجود لهوية صافية مطلقة، لا وجود للتجانس إلا في ظل التنوع وهو ما أدركه المشرع الدستوري وحاول ملامسته من خلال ديباجة الدستور المغربي، دون أن تحسم فيه باقي الفصول الدستورية الأخرى،[٤٦] ودون أن تُفَعِّله نصوص تنظيمية شارحة ضابطة مقعِّدة، فيما تلا ذلك من سنوات تشريعية إلى حدود اليوم، ولذلك - وفي إطار هذه الحقيقة دائما - يجب أن نخطو أكثر من خطوة إلى الوراء حتى نحقق قفزتنا التي نريد إلى الأمام في اتجاه المواطنة والهوية الكاملة.

خَاتِمَةٌ

إن وجود الجغرافيا الطبيعية (وحدات تضاريسية؛ مناخ؛ كائنات حية...) للمغرب، لا شك سابق، زمنيا، على وجود المغاربة (منظورا إليهم كمجموعة بشرية ساكنة أو أمة أو شعب)؛ فعلى هذا المجال (المغرب الأقصى) توضّعت إرهاصات "الوحدة" الأولى – كما تتوضع الطبقات الرسوبية - مع تشكل نواة الدولة المركزية منذ زمن الأدارسة؛ وهذه "الوحدة" شكلت بدورها قاعدة للشعور بـ"الانتماء"، إلى المجال الطوبونيمي أولا، ثم إلى مجال "الدولة-السلالة" فـ"الدولة-المخزن"، ثانيا، ثم "إقليم" المغرب بالمعنى القانوني المعاصر، ثالثا؛ ففي العصر الوسيط الممتد الذي أبى أن يموت (في مقابل العصر الحديث الذي أبى أن يولد) نجح المغرب في إرساء ترسانة من القيم والتمثلات التي تجنح نحو الوحدة، وحافظ عليها، بل وكرسها مع طول المدة، فعبر من البداوة الخالصة إلى التمدين ومن نمط السلطة العشائري إلى نمط السلطة الدولتي (بظهور "المغرب الأقصى" و"المخزن") لاستيلاد "دولة-سلالة" ثم "دولة-مخزن" خاصة به؛ وعندما طرق الاستعمار أبوابه كان الشعور بالانتماء إلى دولة قُطرية ناضج المعالم، حتى وإن ظلت الوشائج القبلية متوثبة تحت السطح: فالمغربي هو المنتسب إلى هذا المجال الجغرافي/الثقافي/السياسي أولا، ثم القبلي ثانيا. نميز في هذا المستوى، ضمن موجة التصدي للتغلغل الاستعماري، بين مد يد المعونة للآخر، المسلم، الذي تجمعنا به روابط الدم والدين والجوار (ثورة الأمير عبد القادر أو الشيخ بوعمامة...) وبين جهة من جهات المغرب (في الريف أو الأطلس أو الصحراء) حيث الشعور بالانتماء إلى مجال (جغرافي سياسي ثقافي...) واحد مشترك؛ لكن الاستعمار جلب معه تصوره الخاص عن الدولة، وعبر المثاقفة التي حصلت بين الدولة المخزنية الشريفية - التي هي امتداد ل"الدولة-السلالة" الخلافية المسلمة –، وبين تمثيلية دولة الميتروبول الفرنسية (إدارة؛ جيش؛ شرطة...) – التي هي الدولة الحداثية المؤسسة على قاعدة "الدولة-الأمة" – ظهر لنا شكل هجين للدولة المغربية المستقلة، وهو الذي نعتناه بـ"الدولة-المخزن±الدولة-الأمة" على قاعدة نظام دستوري "تقليداثي "Traderniste (يجمع بين التقليدانية والحداثة).

هكذا بنى المكان "شخصيته" بناء على تمثلات "الإنسان" الذي ينتمي إليه، ليس دفعة واحدة، بل عبر تنضيد تاريخي طويل، تم من خلاله توحيد، وتعميم، قواعد السلوك الاجتماعي، والثقافة والقيم المشتركة، والوعي الجمعي العام... لكن ضمن الشروط الاجتماعية التي لا تحيل على التجانس المطلق، بل صهر العناصر المختلفة لتكوين حد أدنى من الانفتاح على الآخر، والتعايش معه رغم وجود الاختلاف، الذي يصير هو نفسه جزءاً من هذه الخصوصية. إنه "المغرب الأقصى" وإنهم "أهله"/"أمته" التي رغم وعيها بذاتها الخاصة تبقى ضمن "أهل/أمة" الإسلام؛ وهذه الخصوصية هي ما سيحدث النقلة النوعية من "الأمة" الدينية باتجاه "الأمة" الوطنية (Nation)؛ لكن في الحالة الدستورية المغربية، أي التي انتهى إليها دستور ٢٠١١م، مؤسسة على كل ما راكمه التاريخ وما قرره الحاضر، لكن أيضا على ما يرنو إليه المستقبل.

وهذا الذي يرنو إليه المستقبل يذكرنا بالحاجة إلى دستور جديد يتمم ما اعتور الدساتير السابقة من عيوب، وبالذات في مجال إرساء "المواطنة" الكاملة؛ فلئن كانت الدساتير السابقة دائما محكومة بظرفيتها المشحونة، أي أنها كانت تأتي دائما تحت ضغط الحاجة، بالنظر إلى الظرفية المتأزمة التي كانت ترافقها وتدعو إليها، فإن التفكير من خارج الضغط يجعلنا نفكر في الوثيقة الدستورية بأريحية أكبر، من أجل تجويدها (ذلك أن القانون لا يأتي دائما لسد الفراغ التشريعي، بل يأتي أيضا لتجويد ظروف عيش المواطنين)؛ مما سيفرز دستورا أكثر توافقية، وأكثر استجابة لمتطلبات المستقبل، من أجل استكمال مشروع "الدولة-الأمة" المؤسساتية؛ من مدخل "الملكية البرلمانية" التي أقرها – ولأول مرة - الفصل الأول (من دستور ٢٠١١م)، لكنها ماتزال بحاجة إلى أجرأة وتفعيل، وربما تفيدنا قراءة متأنية للدساتير الاسكندنافية – أو الدستور الإسباني - في مشروع هذه القراءة الاستئناسية.

الاحالات المرجعية:

(١) عبد العزيز غوردو، **"تشكل الدولة (الأمة): حالة المغرب"**.- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد الخامس والخمسون؛ مارس ٢٠٢٢. ص ٢٠١ – ٢٢٤.

(٢) نتذكر بهذا الشأن قول إ. رينان: "الأمة/ الوطن روح" (Une nation est une âme).

Ernest Renan, "Qu'est-ce qu'une nation?", Conférence en Sorbonne, le 11 mars 1882, url: http://www.iheal.univ-paris3.fr/sites/www.iheal.univ-paris3.fr/files/Renan_-_Qu_est-ce_qu_une_Nation.pdf

(٣) نشأت الزرادشتية أيضًا في كنف الدولة الفارسية؛ ونشأت البوذية في كنف دول عدة (الممالك العظمى نهاية العصر الفيدي)؛ كما نشأت الكونفوشية في ظل دولة "دونغ زهو" (حوليات الربيع والخريف)؛ إلا أن متابعتها بتفصيل دقيق تستدعي بحثا مستقلا، نظرا لتشعب الموضوع. أيضا لا يعني متابعتنا لموضوع الديانيتين الموحديتين (اليهودية والمسيحية) ضمن الدول التي نشأت في كنفها أن الدين لم يكن موجودا قبل ذلك، بل الديانة الموحدة أيضا تجربة قديمة منذ زمن أخناتون على الأقل، فالدين – ومنه الموحد - شأن إنساني قديم يضرب بجذوره في عمق التاريخ، كما أن علاقته بالدولة مسألة شائكة جدًا؛ وقد حللنا ذلك كله باستفاضة في مكان آخر. انظر: عبد العزيز غوردو، **الفتح الإسلامي لبلاد المغرب – جدلية التمدين والسلطة**.- وجدة: ١٩٩٨. (الفصل الثالث).

(٤) الحديث هنا عن روما بعد أن اعتنقت المسيحية، وإلا فهي أيضا عرفت نظام "الدولة-السلالة" في فترة من فتراتها؛ لكن خصوصيات هذه الفترة تقع خارج الأهداف التي سُطِّرت لهذه الورقة.

(٥) سيلاحظ القارئ بأننا نعقد المقارنة مع الإغريق والرومان، في مناسبات عدة، والسبب بسيط وأساسي في آن، لأنها التجارب التي عرفت "المواطنة" وما ارتبط بها من أشكال المشاركة السياسية.

(٦) وهذا ما جعل المشتغلين بموضوع "الدولة" (الماوردي؛ الفراء؛ ابن خلدون...) يمَاهون بينها وبين الدين، ولم يدركوا بأن "الدولة" موضوع مجتمعي قانوني مستقل عن الدين ومنفصل عنه؛ فاختزلوا "الدولة" في "الخلافة"، وعبروا عن ذلك في تعريفهم الأشهر، الذي اخترق الأزمنة والأمكنة، فهي "حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية، والدنيوية الراجعة إليها"؛ و"هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به". ابن خلدون، **المقدمة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، ص ٢٠١-٢٠٢.

(٧) مفهوم مطاط آخر يتكيف مع الغزوات النبوية الأولى، ومع افتتاح الأندلس، ومع التنظيمات الجهادية المعاصرة.

(٨) بغض النظر عن الأمور التي نظمها الفقه مثلا فيما يتعلق بالضرائب والأرض التي فتحت عنوة أو صلحا أو أسلم عليها أهلها... وهي نقاشات فقهية لم تكن محددة بمجال معين كما هو معروف، بل كانت تجري عليها أيضًا مقتضيات عامة لا تميز بين بلاد مصمودة وبلاد صنهاجة أو زناتة.

(٩) يلاحظ في المشروع الدستوري الذي قدمه الشيخ الطرابلسي، والذي تألف من ثلاثة أبواب، خلوه من أي إشارة لحقوق "السكان"، وظل يتعامل معهم من مدخل "الرعية"؛ كما أنه لم يلزم السلطان بأية قيود أو ضوابط أو أي شكل من أشكال الرقابة.

(١٠) الكفيف الزرهوني، **ملعبة**، تحقيق محمد بن شريفة، المطبعة الملكية، الرباط، ١٩٨٧.

(١١) تقول بنو العباسُ هل فُتِحت مِصرُ *** فَقُل لِبني العباس قد قُضِي الأمرُ (ابن هانئ الأندلسي، مرة أخرى).

(١٢) يحلو لي دائمًا أن أستعمل هذا التعبير (المدة الماضية) الذي لا يكتفي فقط بالإحالة على الزمن الذي مضى وانقضى، بل على الممتد أيضًا نحو المستقبل (= الماضية نحو المستقبل).

(١٣) هناك مسافة بين اللفظ "المغرب الأقصى" والمفهوم "المغرب الأقصى"، كما بيّنا في وقت سابق، المغرب الأقصى الذي ابتدأ بدلالته اللغوية البسيطة (كما عند ابن هانئ وابن بقي...) التي تحيل على البعد والنأي، و"المغرب الأقصى" الذي يحيل على شعور بالانتماء، وفي هذه الحال لا يكتمل المفهوم إلا بالتميز عن الآخرين، أي أن المغرب الأقصى لا يوجد كمغرب أقصى إلا لأنه يتميز عن المغربين: الأوسط والأدنى؛ وهو ما يعبر عنه المغاربة اليوم بـ"تامغرابيت" (أي: "أن تكون مغربيا")؛ وهذه عملية، لا شك، تحتاج إلى مدة طويلة لتحقيق الانصهار.

(١٤) وإلى جوار "الأنيس" و"الاستقصا" نجد عناوين أخرى تضمنت اللفظ "المغرب" دون نعته "الأقصى"، ومنها: "المُعجِب في تلخيص أخبار المغرب" للمراكشي؛ و"المُغرِب في حلى المغرب" لابن سعيد؛ و"البيان المُغرِب في أخبار الأندلس والمغرب" لابن عذاري.

(١٥) نذهب إلى القول إن الخلافة الراشدة أيضًا تنتمي إلى نموذج "الدولة-السلالة" بما أن الأمور جرت منذ البداية على شرط القرشية لتولي الإمامة العظمى مع أبي بكر وعمر وعثمان قبل أن تنعقد البيعة لعلي ثم لابنيه الحسن والحسين من بعده؛ وهذا الأمر شبيه إلى حد ما بما سيحدث عند قيام الدولة المرابطية حيث تأرجح الحكم في البداية بين يحي بن إبراهيم ثم يحي بن عمر فأبا بكر بن عمر، قبل أن يستقر الأمر بين يدي يوسف بن تاشفين ونسله.

(١٦) اعتقاد سخيف من حيث المبدأ، ويدل على قصر النظر، وشبيه إلى حد بعيد بتطبيق "الديمقراطية المباشرة"، وسبب قصر النظر في الحالتين معا هو ظروف النشأة. فـ"الأمة الإسلامية" عند نشأتها كانت قليلة العدد، وبالتالي كان يسهل توحيد مجالها (دار الإسلام)، أما وأن هذه الدار توسعت وتباعدت أطرافها وكثر عدد الداخلين فيها، مع ما يصاحب ذلك من اختلاف في الطبائع والأهواء والميولات والموروث التاريخي لكل جهة... فإن مسألة توحيد دار الإسلام تصبح مستحيلة؛ وكذلك الشأن بالنسبة للديمقراطية التي نشأت في أثينا، حيث عدد المواطنين لا يتجاوز بضعة آلاف، ويمكن جمعهم في ساحة واحدة، وبالتالي يسهل تطبيق الديمقراطية المباشرة، لكن الأمر يستحيل عمليا في دولة شاسعة المساحة كثيرة السكان.

(١٧) الكفيف الزرهوني، **الملعبة**، ص ٦٢.

(١٨) والذي عبر عنه الناصري بأسى شديد عندما كتب في تقييده: "قد تبين لك بما قصصناه عليك من أخبار السودان ما كان عليه أهل تلك البلاد من الأخذ بدين الإسلام من لدن قديم. وأنهم من أحسن الأمم إسلاما وأقومهم دينا وأكثرهم للعلم وأهله تحصيلا ومحبة... وبهذا يظهر لك شناعة ما عمت به البلوى ببلاد المغرب من لدن قديم من استرقاق أهل السودان مطلقا...

يسمسرون بها كما تسمسر الدواب بل أفحش..." **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، ١٩٥٥، ج. ٥، ص. ١٣١.

(١٩) الأمر يتعلق هنا، كما هو معلوم، بأبي حسون الوطاسي.

(٢٠) مفهوم "تعويم النظام" على غرار "تعويم العملة": إن السلطة الرديئة، تماما مثل العملة الرديئة، لا تحتفظ بحقيقة قيمتها، بل تقوم بنفخها أكثر مما هي عليه في الواقع، ويأتي وقت يحدث فيه التضخم، "تضخم ممارسة السلطة" الذي يتخذ أشكال الاستبداد والطغيان، فينفضح أمرها وتلجأ إلى تعويم النظام لإنقاذه من الغرق، أي من الانهيار والسقوط.

(٢١) تظل البيعة غير مدسترة في المغرب منذ سنة ١٩٦٢، تاريخ أول دستور، رغم أهميتها في ترسيم آليات انتقال الحكم في المغرب. لمزيد من التفاصيل ينظر: **إمارة المؤمنين - التاريخ السياسي والثقافة الدستورية**، ناشري، الكويت، ٢٠١٦، ص. ٥١ وما بعدها.

(٢٢) اضطرته أحداث فاس الدامية إلى الانزواء، واستعجال الرحيل إلى فرنسا، كما اضطرت سلطات الحماية إلى نقل العاصمة من فاس إلى الرباط.

(٢٣) إذا تجاوزنا نقاش المنشأ والتأليف، للأناشيد الوطنية الأولى، فإننا سنقف على دلالة اللفظ المتضمن في المتن: "مغربنا وطننا روحي فداه..."؛ "إيه أمة المغرب *** إيه دولة المغرب..."؛ حيث نشدد على النسبة في هذه الأناشيد: "أمة المغرب" و"دولة المغرب" و"مغربنا وطننا"...

(٢٤) خلافة المؤمنين وخلافة المسلمين على السواء.

(٢٥) نحن هنا بصدد رصد مسار تطور الهوية، وتشكل جسم الدولة/الأمة، ولذلك لن ندخل في سجال حول مدى تجسيد هذه المؤسسات للتجربة الديمقراطية الحقيقية.

(٢٦) تاريخ أول تجربة دستورية بالمغرب وآخرها.

(٢٧) دستور ٧ دجنبر ١٩٦٢م، صادر الأمر بتنفيذه الظهير الشريف بتاريخ ١٧ رجب ١٣٨٢ه (١٤ دجنبر ١٩٦٢م)، صادر بالجريدة الرسمية عدد ٢٦١٦ مكرر، بتاريخ ٢٢ رجب ١٣٨٢ه (١٩ دجنبر ١٩٦٢م).

(٢٨) دستور فاتح يوليوز ٢٠١١م، صادر بالجريدة الرسمية عدد ٥٩٦٤ مكرر بتاريخ ٢٨ شعبان ١٤٣٢ه (٣٠ يوليو ٢٠١١م).

(٢٩) دستور ٢٤ يوليوز ١٩٧٠م، صادر بالجريدة الرسمية عدد ٣٠١٣ مكرر، بتاريخ ٢٨ جمادى الأولى ١٣٩٠ه (فاتح غشت ١٩٧٠م).

(٣٠) دستور فاتح مارس ١٩٧٢م، صادر بالجريدة الرسمية عدد ٣٠٩٨، بتاريخ ٢٨ محرم ١٣٩٢ه (١٥ مارس ١٩٧٢م).

(٣١) دستور ٠٤ سبتمبر ١٩٩٢م، صادر بالجريدة الرسمية عدد ٤١٧٢، بتاريخ ١٦ ربيع الآخرة ١٤١٣ه (١٤ أكتوبر ١٩٩٢م).

(٣٢) دستور ١٣ سبتمبر ١٩٩٦م، صادر بالجريدة الرسمية عدد ٤٤٢٠، بتاريخ ٢٦ من جمادى الأولى ١٤١٧ه (١٠ أكتوبر ١٩٩٦م).

(٣٣) لم يتغير أي حرف من هذا الفصل في دستور ١٩٧٠م.

(٣٤) إذا صرفنا النظر عن الفصل ١٩، الذي سنعود إلى تحليله لاحقا، فإن باقي الأمور المتعلقة بـ"الأمة" لم تتغير عما جاء به أول دستور، ١٩٦٢م، إلى غاية ٢٠١١م؛ باستثناء اختزال البرلمان في مجلس النواب، منذ ١٩٧٠م، حيث عوض ما جاء به الفصل ٣٧ (من دستور ١٩٦٢م) الذي ينص على أن: "أعضاء البرلمان يستمدون نيابتهم عن الأمة..."؛ فإن الفصل ٣٦ من دستور ١٩٧٢م أصبح كالتالي: "يستمد أعضاء مجلس النواب نيابتهم من الأمة..."؛ قبل أن يتم الرجوع إلى نظام الغرفتين في دستور ١٩٩٦م.

(٣٥) من أشهر علماء السياسة الذين نصبوا أنفسهم منافحين عن "الديمقراطية التمثيلية" روبرت دال، يراجع:

Robert A. Dahl, Democracy and its critics, Yale university, London, 1989.

(٣٦) لم يتغير هذا الفصل أيضا في دستور ١٩٧٠م.

(٣٧) يمكن الرجوع – على سبيل المثال - إلى الفصول: ٣؛ ٨؛ ٩؛ ١٢... من دستور ١٩٦٢م؛ رغم أن لفظ "الرعايا" سيظل معمولاً به في الخطابات الملكية: "رعايانا الأوفياء..." والشواهد كثيرة منها خطاب الراحل الحسن الثاني أمام الجالية المغربية (المسلمة واليهودية) بأمريكا الشمالية؛ على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=JTnHpHnjjqg

وخطاب الملك محمد السادس، بمناسبة الذكرى ٣٥ للمسيرة الخضراء؛ على الرابط:

https://www.youtube.com/watch?v=cOX-8247mr8

(٣٨) نلاحظ بأن اللفظ الذي كان معمولاً به بالنسبة لتحديد المغربي هو "الرعية" "sujet marocain"، وليس "المواطن" "citoyen" (انظر مثلا ظهير ٢٦ نونبر ١٩٣٢م/النص الفرنسي (Bulletin Officiel, N° 1049, Le 2 decembre 1932, p. 1344.)/وهو اللفظ نفسه (أي "sujet marocain") المعتمد منذ سنة ١٩١٣م، وكان يعوض أحيانا بلفظ "الأهالي" "indigènes" انظر ظهير ١٩١٣م (النص الفرنسي، ص. ١٧، ١٨، ١٩...).

(٣٩) لأن البرلماني لا يمثل إلا جزءا من الشعب (حسب دائرته الانتخابية) ولفترة محددة في الولاية التشريعية (محددة زمنيا) وقد يتم تجديد انتخابه صحيح - لكنه يظل، مع ذلك، مقيدًا بالمكان والزمان.

(٤٠) «إن عرش المغرب وحقوقه الدستورية تنتقل بالوراثة إلى الولد الذكر الأكبر سنا من ذرية جلالة الملك محمد السادس، ثم إلى ابنه الأكبر سنا وهكذا ما تعاقبوا، ما عدا إذا عين الملك قيد حياته خلفا له ولدا آخر من أبنائه غير الولد الأكبر سنا، فإن لم يكن ولد ذكر من ذرية الملك، فالمُلك ينتقل إلى أقرب أقربائه من جهة الذكور، ثم إلى ابنه طبق الترتيب والشروط السابقة الذكر.» الفصل ٤٣ من دستور ٢٠١١م.

(٤١) ورد في تصدير دستور ١٩٦٢م ما يلي "المملكة المغربية دولة إسلامية ذات سيادة كاملة، لغتها الرسمية هي اللغة العربية، وهي جزء من المغرب الكبير؛ وبصفتها دولة إفريقية، فإنها تجعل من بين أهدافها تحقيق الوحدة الإفريقية؛ وإدراكا منها لضرورة إدراج عملها في إطار المنظمات الدولية، فإن المملكة المغربية التي أصبحت عضوا عاملا نشيطا في هذه المنظمات، تتعهد بالتزام ما تقتضيه مواثيقها من مبادئ وحقوق وواجبات؛ كما تؤكد عزمها على مواصلة العمل للمحافظة على السلم والأمن في العالم."

ولم يجر تغيير على هذه الهوية في دستوري ١٩٧٠م و١٩٧٢م؛ لكن في دستور ١٩٩٢م، وتحت تأثير ضغط موجة الحقوق والحريات، جرى تعديل على التصدير الدستوري في فقرته الثالثة: "وإدراكا منها لضرورة إدراج عملها في إطار المنظمات الدولية، فإن المملكة المغربية، العضو العامل النشيط في هذه المنظمات، تتعهد بالتزام ما تقتضيه مواثيقها من مبادئ وحقوق وواجبات وتؤكد تشبثها بحقوق الإنسان كما هي متعارف عليها عالميا."؛ ثم حصل تعديل آخر في تصدير دستور ٢٠١١م، الذي ناقشناه أعلاه.

(٤٢) الفقرة الثانية من تصدير دستور فاتح يوليوز ٢٠١١م، صادر بالجريدة الرسمية عدد ٥٩٦٤ مكرر بتاريخ ٢٨ شعبان ١٤٣٢هـ (٣٠ يوليو ٢٠١١م).

(٤٣) علماً بأنه، في التاريخ المغربي والإسلامي عامة، ليس لدينا "إيكليروس" واضح كما هو الحال في التاريخ الأوربي. لتطوير النقاش حول هذه النقطة يراجع: محمد عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القومية ٢٩، قضايا الفكر العربي ٤، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦؛ وعبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٢؛ عبد الكريم سروش، الدين العلماني، تعرب أحمد القبانجي، مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠.

(٤٤) عمل الفصل الخامس، من دستور ٢٠١١، على الفصل في الشأن اللغوي المغربي، فاعتبر اللغتين: العربية والأمازيغية لغتين رسميتين للدولة؛ لكنه ألزم هذه الدولة - في الوقت نفسه - بصيانة الحسانية وحماية اللهجات والثقافات المحلية، والانفتاح على اللغات الأكثر تداولا في العالم.

(٤٥) نفضل استعمال كلمة "يهودي" (التي تحيل على الديانة) بدل عبري (التي تحيل على اللغة)، ما دام أن كثيرا من اليهود المغاربة – طوال التاريخ - كانوا يتكلمون العربية الفصحى، أو الدارجة، أو حتى البربرية...؛ لكننا حافظنا على كلمة "عبري" انسجاما مع ما جاء به الدستور المغربي.

(٤٦) باستثناء دسترة الأمازيغية، فإن المسألة الثقافية والهوياتية ظلت مفتوحة على المبهم القابل لكل تأويل.



Historical Kan Periodical
ISSN: 2090 – 0449 (Online).
Peer-reviewed, open-access journal, indexed and abstracted in several international databases.

https://www.facebook.com/historicalkan